

Ph. U.

532

sb

Ph. U. 532 sb

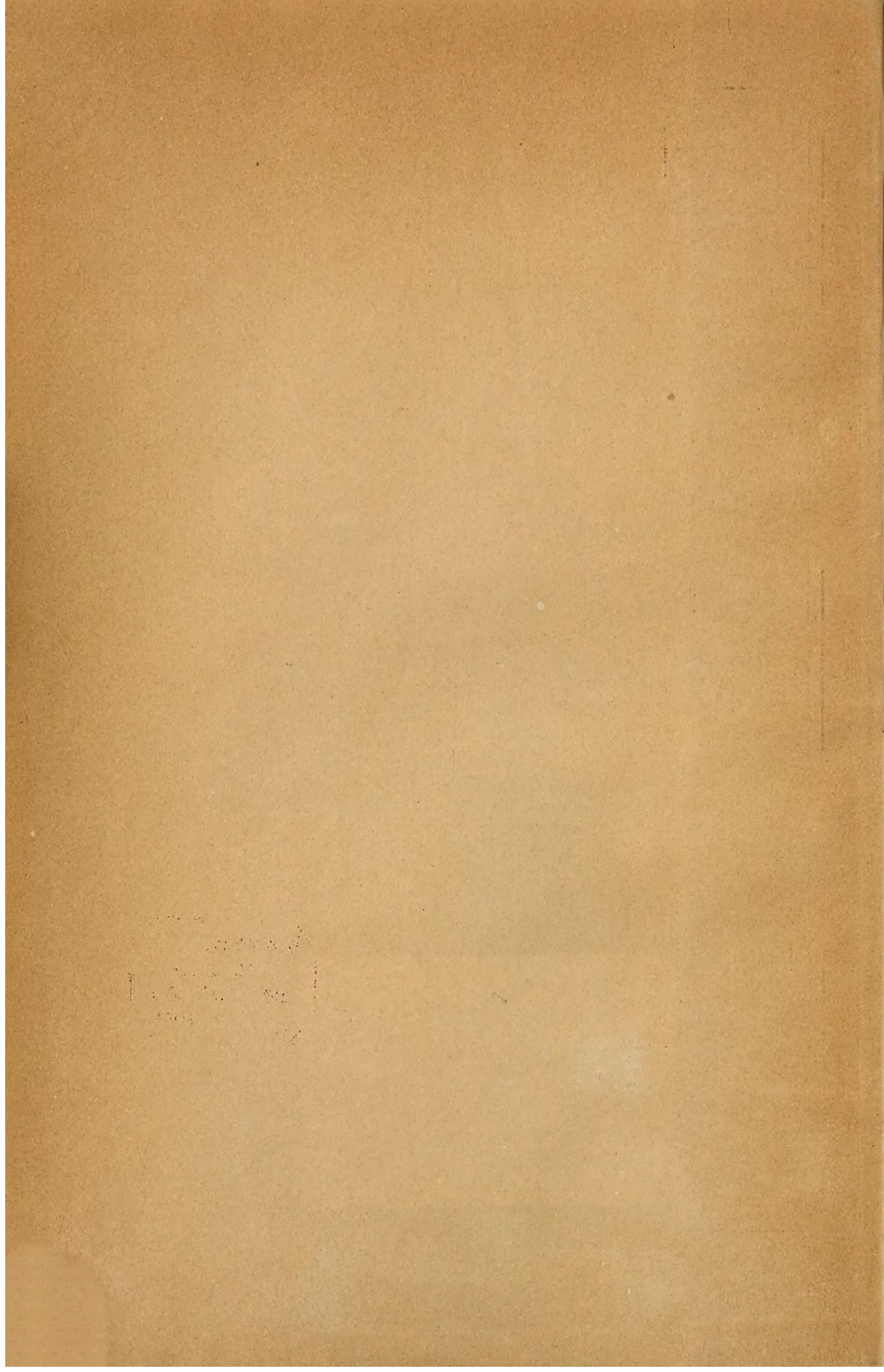
Wahle

<36609067780014

<36609067780014

Bayer. Staatsbibliothek

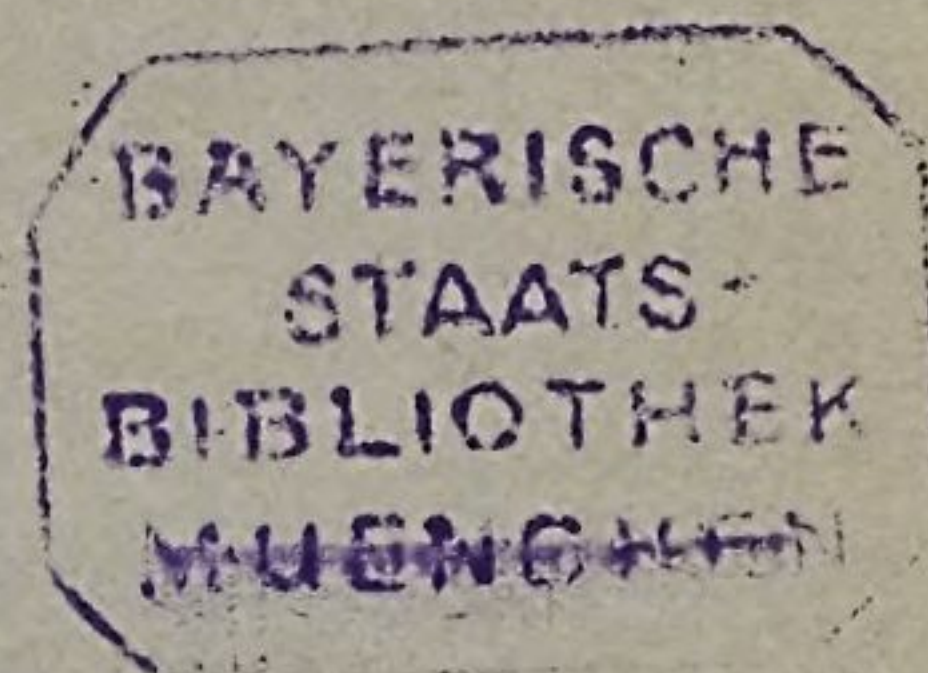




GESCHICHTLICHER ÜBERBLICK
ÜBER DIE
ENTWICKLUNG DER PHILOSOPHIE
BIS ZU IHRER LETZTEN PHASE.

EIN LEITFADEN
FÜR
ALLGEMEIN GEBILDETE UND STUDIERENDE DER HOCH-
UND MITTELSCHULEN

VON
DR. RICHARD WAHLE
PRIVATDOCENT AN DER UNIVERSITÄT WIEN.



WIEN UND LEIPZIG.
WILHELM BRAUMÜLLER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

1895.

1972

Philosophische Werke

aus dem Verlage von

Wilhelm Braumüller, k. u. k. Hof- u. Universitäts-Buchhändler in Wien und Leipzig.

Barach, Dr. Carl Sigmund, Professor der Philosophie an der k. k. Universität in Innsbruck. **Kleine philosophische Schriften**, enthaltend: Hieronymus Hirnhaim. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophisch-theologischen Cultur im siebzehnten Jahrhundert. — Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin. Nach bisher unbenützten handschriftlichen Quellen der Wiener kaiserlichen Hofbibliothek. — Die Wissenschaft als Freiheitsthat. Philosophische Principlehre. gr. 8. 1878. 2 fl. — 4 M.

Brentano, Dr. Franz, Professor der Philosophie an der k. k. Universität in Wien. **Ueber die Gründe der Entmuthigung auf philosophischem Gebiete**. Ein Vortrag, gehalten beim Antritte der philosophischen Professur an der k. k. Hochschule zu Wien am 22. April 1874. gr. 8. 1874. 50 kr. — 1 M.

Carneri, B. **Sittlichkeit und Darwinismus**. Drei Bücher Ethik. gr. 8. 1871. 3 fl. 50 kr. — 7 M.
— — **Gefühl, Bewusstsein, Wille**. Eine psychologische Studie. gr. 8. 1876. 2 fl. — 4 M.
— — **Der Mensch als Selbstzweck**. Eine positive Kritik des Unbewussten. gr. 8. 1877. 2 fl. — 4 M.
— — **Grundlegung der Ethik**. gr. 8. 1881. 4 fl. 50 kr. — 9 M.

Carus, Dr. Carl Gustav, weil. Geheimer Rath, Leibarzt Sr. Majestät des Königs von Sachsen. **Natur und Idee** oder das Werdende und sein Gesetz. Eine philosophische Grundlage für die specielle Naturwissenschaft. Mit einer lithogr. Tafel. gr. 8. 1861. Ermäßigter Preis 2 fl. — 4 M.
— — **Vergleichende Psychologie** oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt. Mit mehreren Illustrationen. gr. 8. 1866. Ermäßigter Preis 1 fl. 50 kr. — 3 M.

Gerkrath, Dr. Ludwig, Privatdocent der Philosophie an der Universität in Bonn. **Franz Sanchez**. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegungen im Anfange der neueren Zeit. gr. 8. 1860. 1 fl. — 2 M.

Günther, Dr. Ant. **Gesammelte Schriften**. Neue Ausgabe in 9 Bänden. gr. 8. 1882. 30 fl. — 60 M.
— — **Anti-Savarese**. Herausgegeben mit einem Anhang von Peter Knoodt. 8. 1883. 3 fl. — 6 M.

Knauer, Dr. Vincenz, Professor der Philosophie in Wien. **Geschichte der Philosophie**. Mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit. Zweite verbesserte Auflage. gr. 8. 1882. 3 fl. — 6 M.
— — **Robert Hamerling** gegen den Pessimismus Schopenhauer's und Hartmann's. Vortrag. gr. 8. 1892. 40 kr. — 70 Pf.
— — **Die Hauptprobleme der Philosophie** in ihrer Entwicklung und theilweisen Lösung von Thales bis Robert Hamerling. Vorlesungen, gehalten an der k. k. Wiener Universität. gr. 8. 1892. 4 fl. 80 kr. — 8 M.

Knoodt, Dr. P., o. ö. Professor der Philosophie an der Universität in Bonn. **Günther und Clemens**. Offene Briefe. 3 Bände. 8. 1853. 1854. 6 fl. — 12 M.
— — **Anton Günther**. Eine Biographie. In 2 Bänden. Mit dem Bildnisse Anton Günther's. 8. 1881. 6 fl. — 12 M.

Lerch, Dr. Matthäus F., Religionsprofessor am k. k. Gymnasium in Komotau. **Das Wesen der Menschenseele**. Eine Vorschule für empirische Psychologie. gr. 8. 1871. 1 fl. — 2 M.

GESCHICHTLICHER ÜBERBLICK
ÜBER DIE
ENTWICKLUNG DER PHILOSOPHIE.

GESCHICHTLICHER ÜBERBLICK

ÜBER DIE

ENTWICKLUNG DER PHILOSOPHIE

BIS ZU IHRER LETZTEN PHASE.

EIN LEITFADEN

FÜR

ALLGEMEIN GEBILDETE UND STUDIERENDE DER HOCH-
UND MITTELSCHULEN

VON

DR. RICHARD WAHLE

PRIVATDOCENT AN DER UNIVERSITÄT WIEN.



WIEN UND LEIPZIG.

WILHELM BRAUMÜLLER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

1895.

Alle Rechte vorbehalten.



VORWORT.

Durch einen gedrängten Überblick über die Geschichte der Philosophie soll hier die Überzeugung gesichert werden, dass alle Metaphysik — das ist die Speculation über das Wesen des Daseins, des Werdens, der Gottheit, der Weltkräfte, über unser Erkennen selbst — sich vollkommen entwickelt und zum Abschluss gebracht hat. In dem Buche: Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Ästhetik und Staatspädagogik*) wurde gezeigt, welche positiven Formen die Philosophie auf allen Gebieten annehmen muss, sobald sie zu dem nothwendigen Stillstand gekommen ist. Wir haben der Philosophie ein Ende bezeichnet, nicht in dem Sinne, als wenn von jetzt ab niemals mehr eine philosophische Stimme gehört werden würde, sondern in dem Sinne, in welchem man etwa von einem Weltfrieden als dem principiellen Ende der internationalen Bestrebungen spricht. Die vorliegende Skizze soll darlegen, wie alle philosophischen Versuche in dem Umkreise aller Möglichkeiten aufgetreten sind und keinen Halt gefunden haben. Es mussten dabei die Lehren der einzelnen Philosophen in geradezu brutaler, wenn auch ausreichender Kürze vorübergeführt werden. Es wäre jammervoll, wenn jene Denker nur für diese kleine Skizze gelebt und gearbeitet hätten, und doch sind sie wirklich

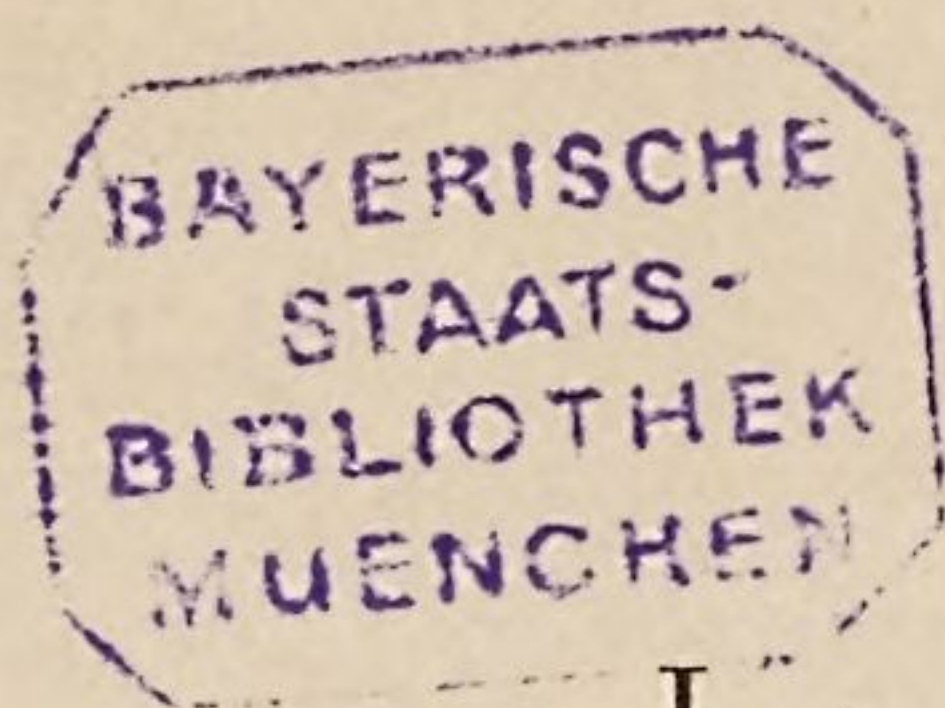
*) W. Braumüller. Wien und Leipzig 1894.

nur Punkte in der durch sich selbst nothwendigen Aufrollung der philosophischen Ideen.

Für viel Arbeit innerhalb des Gebietes der Philosophie enthält gerade auch diese Schrift zwar Programme. Das erwähnte Buch enthält die definitive, immerhin auch philosophische Orientierung über alle allgemeinen in den Wissenschaften vorkommenden Begriffe. Und dennoch möchten wir wünschen, dass man unsere Culturperiode als eine solche ansehen könne, in welcher die Menschheit, die wohl noch recht junge Menschheit, Abschied nimmt von der Philosophie in ihrer bisherigen Form, als von einem Jugendtraume.

Ischl, den 18. August 1894.

DER VERFASSER.



Nicht selten wohl wird die Meinung angetroffen werden, dass die großen Scharen von Philosophen aller Zeiten sich nur auf wenige theoretische Standpunkte theilen und dass die Reihen von philosophischen Systemen und Anschauungen eigentlich nur in einer geringen Zahl von Strömungen fluctuierten. Man würde sohin einem Versuche, die Principien und Themen speculativer Gedankenentwicklung zu sammeln, kaum ein Misstrauen entgegenbringen. Wir möchten aber hier nicht nur die Grundmotive der großen philosophischen Symphonie aufsuchen, sondern die Einheit ihres Wesens erfassen, die Lebensformel, unter der sie vergleichbar der inneren Entfaltung eines Menschencharakters gestanden hat. Wir möchten dem Gedanken nachgehen, dass die ganze Philosophie, die wir vorzugsweise die unsere nennen — sagen wir die europäische — sich wie ein individualisierter geistiger Keim, im wesentlichen unabhängig von seinem Milieu, erschlossen und alle einem solchen innewohnenden Gestaltungen aus sich heraus zur Ausbreitung gebracht hat. Wir wollen daran glauben, dass die Philosophie wesentlich eine Selbstbewegung des Denkens um die nothwendig gegebenen Inhalte herum gewesen ist. Sie soll so angesehen werden, als wäre sie das Denkoparat eines einzigen Ingeniums, eines einzigen Kopfes, der die Welt zu betrachten, sie verständlich zu machen bestrebt ist, der von dem Auffallenden gefangen genommen wird, dann in sich, nach allgemeiner Menschenart, umfassende, weitgehende, extreme Ansichten concipiert, in sich auch die zwingende Logik hat, Einseitigkeiten schließlich wieder zurückzuweisen und mit

seinen Betrachtungen in einer naturgemäßen Reihe weiter-schreitet, bis alle möglichen Versuche erschöpft sind. Es gibt allgemein nothwendige Functionen und Bedürfnisse der Vernunft, extreme Schritte, Vermittlungen und innere Wendepunkte und endlich einen einzig möglichen stabilen Zustand geklärter Ruhe. Der concrete Versuch, die Entwicklung der Philosophie aus verschiedener Stellungnahme des Denkens zu den Objecten, welche ihm durch seine Natur nothwendig eigen und immanent ist, zu begreifen, wird uns der Mühe überheben, die Berechtigung eines derartigen Versuches allgemein zu erweisen.

II.

Indes müssen wir dennoch in etwas genereller Form, auf einige Grundprincipien der autonomen, immanenten Selbstentwicklung der Speculation das Augenmerk lenken.

Schon jeder universelle Begriff, wie er einmal durch populäre Betrachtung in der Volkssprache ausgeprägt worden ist, muss dem umherspähenden Geiste die verwandten und auch die entgegengesetzten Begriffe nahelegen; man denke z. B. an Begriffe wie Anfang, Ewigkeit, Ruhe, Bewegung, Plan, Zufall, Hilfe, Selbstthätigkeit, Betrachtung, Betrachtetes, Object, Subject u. a. — Ferner: jeder Gedanke über die dem Philosophieren anheim gegebenen Dinge verdankt seinen Ursprung einer weiten, von einem starken Gefühle getragenen Umschau und hebt etwas so stark hervor, dass er zugleich auch die Möglichkeit von gegentheiligen und variierten Gedanken nahelegt. In jedem philosophischen Gedanken steckt implicite die Opposition zu einem Gedanken. Man braucht nicht etwa zu glauben, dass wir nur deshalb in jeder philosophischen Idee auch eine andere herauschimmern sehen, weil ein explicite ausgesprochener späterer Gedanke uns gelehrt hätte, eine Relation zu ihm nachträglich in den früheren zu legen. Nein; sondern jeder Begriff selbst — gewisse Grundempfindungen

ausgenommen — ist schon im Hinblick auf entgegengesetzte Begriffe relativ gedacht. In jedem Gedanken bewegen sich Begriffe, die, dem allgemeinsten Denken geläufig, sich rein logisch zu verwandten, conträren, negativen Begriffen hinneigen und leicht zu allen in abstracto möglichen Aufstellungen hinführen. In den Naturwissenschaften genügen abstracte Möglichkeiten — z. B. dass die mit Krankheiten, der Cholera etwa, zusammenhängenden Mikroben deren Ursachen oder auch deren Wirkungen sein können — nicht; denn hier gibt es Thatsachen mit ausschließender Kraft. Aber in der unverificierbaren metaphysischen Speculation ist jede Alternative schon eine Theorie. Es bedarf nur frischer Geister, die, von einem gewissen Temperamente erfüllt, alles in einer einseitigen Beleuchtung zu sehen lieben, um dem Kreise der Möglichkeiten breite Ausgestaltung zu geben. Und es gab unter den Griechen und auch unter den späteren Völkern immer Genies, die, mittels jeder der allgemeinen Betrachtungsweise der Menschheit entnommenen Kategorie, die Welt in großartiger, extremer Art anzuschauen wussten, — mittels der Kategorie Ding, wie mit der Kategorie Denken und anderen allgemeinen Kategorien.

Außer dem eben dargestellten Principe abstracter oppositioneller Gedankenbewegung wirken auch andere allgemeine Geistestendenzen, — wie etwa die, eine speciell entstandene Idee allseitig auf alle Daseinsgebiete nachahmend zu übertragen, allgemeine Sätze in speciellere auszubilden und Ähnliches — dahin, dem Vorwärtsmarsche der Philosophie nothwendige und voraussehbare Directiven zu geben.

Doch genug von solchen generellen Betrachtungen. Zur eigentlich beabsichtigten Darstellung können wir uns aber doch nicht früher wenden, als bis wir einigen Zweifeln, die eine Begleitung unserer Ausführungen stören könnten, in's Auge gesehen haben. Gewiss dürfen wir sein, dass man uns aufpassen wird, ob wir nicht die wirklichen philosophischen Erscheinungen gegen willkürliche Aufstellungen

vertauschen wollen. Doch wir möchten weder andere noch uns täuschen, und an Warnung durch böse Exempel der Geschichtsvergewaltigung fehlte es ja nicht.

Man wird unserem Versuche hauptsächlich die Erinnerung entgegensetzen, dass geographische, politische, sociale Verhältnisse, der gesammte Culturzustand, die persönliche Individualität des Denkers von ausschlaggebender Bedeutung für die Succession philosophischer Erscheinungen seien. Nun ist es wohl heutzutage schwer, diese Factoren, die schon in so glänzender Weise dargestellt werden, nicht hoch zu schätzen. Aber sie sind gegenüber der selbsttreibenden Evolution des Denkens gering anzuschlagen. In erster Reihe führen die Dinge in ihrer Abspiegelung im Geiste und in den Verschiebungen, welche sie durch dessen eigene, ihm nothwendige Wendungen erfahren, zur Emanation, Ausströmung der Philosophie. Der Culturzustand bewirkt nur, dass von den Problemen und Lösungen, welche in dem Denken nach seinen ihm einheimischen Gesetzen auftauchen, gewisse besonders favorisiert und eingehender behandelt werden. Und der concrete Charakter des einzelnen Philosophen ist für die Formulierung von Philosophemen, welche durch die opponierende und versöhnende Natur des Denkprocesses selbst auf den Plan gebracht werden, nur in solcher Weise maßgebend, wie die Eigenheit eines Dichters in der Darstellung eines Gefühles, von welchem gar viele bewegt wurden.

Dass diese unsere Wertschätzungen von Cultur und Individualität gegenüber der Pragmatik, der inneren Sachlichkeit, die richtigen seien — soll eben unsere historische Durchführung plausibel machen.

Durch das vorher gebrauchte Gleichnis wird man sich hoffentlich nicht auf den irrigen Gedanken bringen lassen, als meinten wir, das autonome philosophische Denkverfahren sei in den Seelen ganzer großer Volksschichten zuhause. Im Gegentheile, das gewissermaßen substantiöse Philosophieren, das wir aufzeigen wollen, wie es frei von Zeit-,

Cultur- und Individual-Pressionen mit sich zu Rathe gieng, war nur durch die Köpfe weniger ausgegossen.

Im Zusammenhange mit solchen Erwägungen ist auf eine nothwendige Unterscheidung innerhalb der Darstellungsarten der sogenannten Geschichte der Philosophie aufmerksam zu machen. Man kann die Geschichte eines jeden einzelnen Philosophen schreiben und dabei auch auf die Elemente, die ihn von früheren Philosophen her beeinflusst haben, hinweisen — ohne aber dadurch schon die Geschichte der meritorischen Ideenentwicklung zur Hauptsache gemacht zu haben, ohne damit den Quellpunkt der Ideen in den Dingen bloßgelegt zu haben, aus dem neue Speculationen hervordrängen müssen. Man kann anderseits auch aufzählen, welche philosophischen Ansichten bei den meisten Gemüthern einer historischen Periode gang und gäbe oder von Interesse waren. Damit aber hilft man nur in etwas zur totalen Charakterisierung der ganzen Periode und liefert nur einen Beitrag zur Culturgeschichte. So dürfte man z. B. wohl berichten, dass das Ende des 19. Jahrhunderts sich für den Pessimismus interessiert. Aber diese philosophische Erscheinung in ihrer jetzigen Gestalt, die im wesentlichen nur Reminiscenzen an Früheres enthält, dürfte in einer complete Geschichte der gegenständlichen Entwicklung der Philosophie gar nicht mehr hervorgehoben werden, da sie ja längst auf früherer Etappe erwachsen ist und jetzt nur zufällig Sympathien gefunden hat. Vergessen wir also nie den Unterschied zwischen Geschichte einer Zeit, in der auch Philosophie beliebt wird, und eigentlicher Geschichte der Philosophie selbst, Geschichte des nothwendigen erstmaligen Hervorbrechens der Ideen, der Auskunftsmittel und ihrer organischen Articulation. Wenn wir das alles festhalten, so werden sich uns viele neue, für das Verständnis der Vorgänge wichtige Gruppierungen und Periodeneintheilungen ergeben.

Trotzdem wir die Einleitungen gar nicht lieben, können wir uns doch noch einige methodologische Bemerkungen nicht schenken.

Nach der Richtigkeit der Behauptungen kann man die Schätzung und Platzanweisung der Philosophen und ihrer Systeme nicht vornehmen, denn ganz Richtiges und Haltbares gab es nirgends, und mit »annähernder Richtigkeit« zu messen geht doch nicht an. Was uns richtig scheint, haben wir in dem Buche: »Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Ästhetik und Staatspädagogik« aus einem Grundprincipe heraus gesagt. So wenig Kunst auch — nach so vielen Philosophen — dazu gehört, das Richtige auf allen Gebieten auszusprechen, so findet dieses sich bei den genialen, etappenbildenden Größen doch nicht. Diese sind nur dadurch charakterisiert, dass sie neue große Fragen bezüglich der Weltconstitution aufwarfen und Lösungsversuche fanden, welche die Schwierigkeiten nicht umgingen, sondern sicher trafen.

Wir werden uns hüten, jede Gedankenwendung eigensinnig nur als in einem einzigen Beispiele concret geworden auszugeben.

Der Hauptstrom des Philosophierens bewegt sich durch metaphysische und erkenntnistheoretische Gebiete; warum Psychologie und Ethik weniger maßgebend sind für das Verfolgen des Wachstums der Philosophie, soll später kurz angegeben werden.

So genau als dies nur bei dem Verfolgen des Auftretens von Meinungen möglich ist, muss man bei einer Übersicht der philosophischen Gedankenentwicklung chronologisch vorgehen. Freilich lässt sich das erste Aufschwirren einer Idee nicht fassen, leichter aber doch die erste bewusste, feste Ausführung derselben. Treten verschiedene Richtungen gleichzeitig auf, so darf man annehmen, dass früher ein Keim zur Gabelung oder Anregung zum Kampfe der Meinungen existiert hat. Eine andere Anordnung als die chronologische scheint nicht günstig zu wirken. Es ist kaum zu billigen, dass man alle Hylozoisten, solche welche an belebte Materie glauben, oder alle Eleaten, Philosophen aus Unteritalien, nebeneinanderstellt, oder den zur

Zeit des Socrates schon speculierenden Pythagoreer Philolaos gleich an Pythagoras heranrückt und sich so durch Abtrennen der Gedanken von den ihnen unmittelbar vorangehenden die Aussicht auf ihre Schärfe und ihre wesentlichen Zielpunkte verstellt.

Arabische und jüdische Einflüsse brachten keinen sachlichen Weiterbau der Philosophie zuwege, sondern führten eklektischen Perioden in dankenswerter Weise nur das wieder zu, was das Griechenthum allen Völkern geschenkt hatte.

So wollen wir nun unsere Überschau über die pragmatisch-rationale Selbstentwicklung europäischer Speculation versuchen und wir bitten, die Nothwendigkeit und Ersprießlichkeit von Bestrebungen, welche auf Gesamtübersichten abzielen, nicht zu verkennen und diese nicht in einen unliebsamen Gegensatz zu Detailforschungen zu bringen, die wir selbst ja höher schätzen und mehr lieben.

III.

Es gibt historisch zweierlei Arten der Speculation über dieselben höchsten, allgemeinsten Fragen bezüglich Welt, Gott, Mensch — die eine völlig frei, im eigentlichen Sinne philosophisch, die andere religiös gebunden, durch einen vorgängigen Glauben naiv, fest bedingt. Die philosophische Speculation löst sich in größerer oder geringerer Schmerzhaftigkeit, Kritik, Opposition oder Toleranz von der religiösen Speculation los. Die Kirche ist die Eingangshalle zum freien Forum der Philosophie. Es gibt nun zwei große Hauptperioden der philosophischen Speculation. Die eine steigt von der griechischen, die andere von der christlichen Religion herauf. Jeder derselben geht also eine Periode intrareligiöser Speculation voraus. Die zweite philosophische Periode zeigt gegenüber der ersten gewaltige Fortschritte und auch innerhalb jeder Periode herrscht zu Zeiten ein continuierlicher, aufsteigender Zug, ein fortwährendes,

fruchtbares Ringen, den Forderungen der Probleme gerecht zu werden, ein Gefühl der Achtung vor allen Aufstellungen und Schwierigkeiten und das energische Streben, sie sachlich — nicht bloß durch neue Termini — zu überwinden. So blüht die griechische Philosophie, in einem stillstandslosen Sich-strecken, innerhalb kosmologischer und auf die Constitution der Dinge bezüglicher Fragen, empor bis zu Platon. Dann beginnt mit Aristoteles eine philosophiearme Zeit, in der die Masse der früheren Leistungen zu einer fruchtlosen, formalistischen Sammlung und Durchsicht treibt; der Subjectivismus wird zwar nicht dauernd maßgebend, aber die Wucht der Erkenntnis, dass alles Gegebene eigentlich nur Affection der Seele ist, wird geahnt; skeptische Erkenntnistheorie regt sich, aber ohne Kenntnis der in ihr möglichen metaphysischen Consequenzen. In einem dritten Abschnitte der ersten Periode — die trotz der Ansätze des Subjectivismus doch auf eine an sich bestehende Welt- und Seins-Realität gerichtet ist und demnach also eine kosmo-ontologische genannt werden darf — tritt in Plotin eine Vereinigung der gewonnenen erkenntnistheoretischen Vorsicht mit den früheren Gedanken über Constitution der Dinge auf und dort ist der Höhepunkt der ersten Periode. Die Philosophie hatte aber keine Zeit mehr, sich weiter zu entwickeln, denn die Menschen wurden Christen und hatten als solche mit ihren Problemen zu thun. Nach der christlichen intrareligiösen Periode beginnt die zweite philosophische Periode mit einer Recapitulation der griechischen, um dann durch Descartes den neuen Charakter zu erhalten, den wir den cognitiven nennen wollen, um nämlich den klarsten vollständigen Idealismus, die Theorie von der absoluten Herrschaft des Geistigen zu gewinnen und um endlich in dem eingehendsten, letzten Criticismus die Erkenntnis zu erringen, dass die wahren Constitutionsfactoren verborgen und das Gegebene auch nicht einmal als subjectives Geistesbesitzthum, sondern schlechthin als Vorkommnis vorhanden ist. So ist der ganze Gang der Philosophie zu Ende,

alle Möglichkeiten erwogen, alle Winkel durchsucht. Mehr allgemeine Charakteristik der Periodenabschnitte wollen wir unseren ohnedies allgemein gehaltenen folgenden Betrachtungen nicht voranschicken; man wird sie später finden.

IV.

Die griechische intrareligiöse Bewegung kann uns durch Hesiods Göttersystematik (circa um die Mitte des 8. Jh. v. Chr.), die orphischen Götter- und Weltbildungslehren, und durch des Pherekydes Speculation repräsentiert sein. Die letzteren Leistungen, die wir sofort charakterisieren werden, zeigen gegen Hesiods breite Gläubigkeit gewiss einen Fortschritt in der Richtung des Rationalismus. Aber man kann sie doch nicht als freie Speculationen betrachten, denn auf sie drückt noch die religiöse, an Beweise nicht denkende Phantastik und der mythologisierende Geist, besonders die Vorstellung von einer erhabenen Göttlichkeit der diversen Weltprincipien. Die Orphiker und Pherekydes sind rationalistische Mythologen. Pherekydes, dessen *Pentemychos* (»Fünfschlucht«) in die Mitte des 6. Jh. v. Chr. — sagen wir circa 550 — zu setzen ist, war beeinflusst vom Dichter Onomacritos, am Hofe des Peisistratos, welcher Onomacritos die Lehren und Schriften jener Secte, welche ihre Mystik von Orpheus herleitete, sammelte oder producierte. Man traut jetzt den von späterer Zeit als orphisch überlieferten Lehren eine wirkliche Vertretung schon im 6. Jh. v. Chr. zu, und sie zeigen gewiss ein phantastischeres Gepräge als die Constructionen des Pherekydes. Bei jenen steht an der Spitze der kosmologischen Potenzen Chronos, das Zeitprincip, dann treten in's Dasein der Licht- oder Feuerstoff, Äther genannt, und die ungeheuere Kluft, das Chaos; aus diesen bildet Chronos ein silbernes Ei; diesem entspringt Phanes, der Leuchtende, der auch Liebesgott, Eros und Einsicht, Metis heißt. Auch eine Schlangengottheit entsteht dann, die in Kampf mit

anderen Gottheiten tritt. Pherekydes nun hat auch drei ewige Gewalten,*) den Chronos, den Zeus, Zas, das Lebensprincip, und die Erdgöttin Chthonie; aus dem Samen des Chronos seien Feuer, Lufthauch und Wasser entsprungen; Rauch und Finsternis dürfte Pherekydes als weitere Urelemente angenommen haben. Göttergeschlechter kämpfen mit einander, der Schlangengott Ophioneus gegen Chronos, also wahrscheinlich das lebensfeindliche Zerstörungsprincip gegen das ewige Erhalten. Wenn nun an diesen Lehren schon das Lichte ist, dass die realen, theilweise sogar vorgeistigen Principien ein Supremat besitzenden stofflichen Gewalten nur in ärmlicher Gottesverkleidung erscheinen, und wenn auch gewiss bewusst mit Symbolik operiert wird, so steht das alles doch im Banne heiligender, mystischer, nicht aber philosophischer, theoretischer Weltanschauung. Die Erdichtungen des Pherekydes haben wohl einen vorgeschritteneren, materielleren Charakter als die der Orphiker; speciell fehlt ihm z. B. das märchenhafte silberne Ei, durch das ja Silber zu einem der erhabensten Weltfactoren gemacht wäre.

Somit hätten wir den Pherekydes vor die wohl älteren Philosophen Anaximander und Thales gestellt und darüber müssen wir eine methodologische Bemerkung machen. Anaximander lebte circa zwischen 610 und 547, Thales circa von 624 — 545; die »Fünfschlucht« des Pherekydes ist also bestenfalls gleichzeitig mit ihren Lehren, wenn nicht jünger als sie gewesen. Und dennoch muss man Letzteren in einen älteren Horizont der Gedankenentwicklung stellen und muss hier das chronologische Princip zu Gunsten anderer Rücksichten abschwächen.

Die Art des Pherekydes ist dem älteren populären Denken und Fühlen ungleich verwandter als des Thales unbedingter Materialismus. Thales lebte in Kleinasien, und dort war man in theoretischer und praktischer Aufklärung gewiss um Generationen voraus, so dass ein gleichzeitiger,

*) Vielleicht hat schon um diese Zeit Hermotimos scharf betont, dass es nur Ein im höchsten Sinne Göttliches gibt.

westlicher Grieche, ein Pherekydes, ja vielleicht selbst der als Thales etwas jüngere Pythagoras, trotz seiner Vielgereistheit, durch die alterthümlichen Traditionen, in denen sie aufwuchsen, die ihre Sympathien leiteten, älter waren, als jener. Das ist keine regellose Handhabung der Maße für die Stufenbestimmung der Gedankenschichten. Das Denken des Pherekydes ist das ältere. So gewiss seine Lehren von früheren üppigeren Gebilden herabkamen, nach ihnen sich gemäßigt und rationalisiert hatten, so gewiss ist es auch, dass es unmöglich gewesen wäre, dass ein Denken, welches den Thales gekannt hätte, zu Pherekydes weiter geschritten wäre.

Im westlichen Griechenland sehen wir die Stufe des Pherekydes, in Kleinasien ist sie nicht gefunden, sondern wir erblicken sogleich den relativ höheren Thales — resp. Anaximander.

Endlich nun musste die theologische Speculation zur philosophischen übergehen. Das Denken kann nicht stetig fortfahren, mythische Conceptionen endlos zu variieren; man muss doch endlich merken, dass man im Unwirklichen träumt. Nach dem Flug, den der Mensch zu dem Göttlichen nahm, nach dem Flug, dem er seine Menschlichkeit verdankt, lässt er sich erschöpft auf der Erde nieder, wandelt unter dem Sichtbaren, grübelt über die Dinge der Erde nach. Mehr als das Göttliche fesselt ihn die Frage nach dem Weltregiment, das er freilich auch über oder in der Welt, in Willkür oder Nothwendigkeit suchen kann.

V.

So treten wir in die erste philosophische Periode ein. In ihr wird versucht die Natur der Dinge real zu definieren, ihre Bestandstücke, Entstehung, Entwicklung zu eruieren; es entsteht die naturgemäße Frage, ob denn lauter sich Entwickelndes möglich sei und nicht vielmehr

etwas Beharrendes existieren müsse; nachdem später ein Versinken in rein formale Beschreibungen gedroht hat und nachdem die Schwierigkeit des Erkennens überhaupt begriffen war, sucht man wieder den realen Principien der Entwicklung und denen des Bleibenden in möglichst vorsichtigen Conceptionen gerecht zu werden, bis religiöse, durch den Culturzustand erweckte Triebe die freie Speculation zum Stocken bringen. Vier Abschnitte scheinen deutlich hervorzutreten; im ersten handelt es sich um Zusammensetzung, Entwicklung der Dinge, um die Weltordnung, bis Heraclit den absoluten Fluss alles Seienden behauptet; am Beginne des zweiten Abschnittes fordert Parmenides ein absolut Beharrendes und der Kampf zwischen den Forderungen des Wechsels und des Beständigen wogt bis Plato, wo er eine großartige Entscheidung erfährt; es folgt ein formalistisch-eklektisch-psychologisch-kritischer Abschnitt; und endlich wieder ein Philosophieren, das mit lebhaftem Gefühl für die Fragen der Seinsforschung Erkenntniskritik verbindet — in Plotin. Und nun verfolgen wir im Besonderen die genetische Aufrollung der Probleme und Denkmanieren, die alle so naturgemäß sind, dass manches Kind, wenn es an Gott zweifeln lernte, auf sie kommen müsste.

Wir begegnen zuerst den Gestalten des Anaximander, Pythagoras und Thales. Es sei Wert darauf gelegt, die Geschichte der Philosophie nicht mit Thales zu beginnen. Des Thales Leben wird angesetzt circa 624—545, das des Anaximander circa 610—547. Es lässt sich kaum entscheiden, welcher der beiden Zeitgenossen Thales und Anaximander seine Anschauungen früher ausgebildet hat, aber das Denken des Anaximander zeigt viel mehr alterthümliche Züge, weniger rein naturwissenschaftliches Gehaben und ist von ethischen, archaistischen alterthümlichen Motiven durchsetzt. Wenn von Aristoteles Thales als derjenige genannt wird, welcher der Urheber jener Philosophie war, welche bloß materielle Urgründe annahm, so ist das für uns eben ein

Grund, ihm den Anaximander voranzustellen, indem dieser nicht bloß materielle Principien in sein Philosophieren einführt. Diesem soll weiter Pythagoras, richtiger der Alt-Pythagoreismus folgen; auch dessen Denken ist alterthümlicher als das des Thales, ebenfalls mit ethischen Bewertungen durchtränkt, und Pythagoras wird ebensowohl der Schüler des Pherekydes als auch der des Anaximander genannt. Pythagoras soll zwischen 582 und 500 gelebt haben; dreißig Jahre alt, also um 552, konnte er wohl schon philosophiert haben, war also äußerlich schon ein Zeitgenosse des Thales, aber in älterer Tradition wurzelnd.

Anaximander nimmt keinen Gott, sondern ein Urwesen an und nennt es das ἄπειρον, Apeiron, das Unbestimmte, Unendliche. In dem Streite über die Natur des ἄπειρον können wir nicht beruhigt auf Seite derjenigen stehen, welche dasselbe für eine Mischung halten. Für eine Mischung — wovon?! Von allen fertigen, concreten Dingen? Das scheint kaum zu glauben. Oder für eine Mischung von Grundstoffen nach der späteren Art des Empodocles oder Anaxagoras? Aber Anaximander erwähnt gar keine »Grundstoffe«. Sondern er meint, aus dem ἄπειρον gehen, durch Sonderung der darin enthaltenen Gegensätze, Warmes und Kaltes hervor, aus denen sich das Feuchte bilde. Er kann nicht alle kalten und warmen Gegenstände gemeint haben, denn aus diesen bildet sich doch nicht das Feuchte. Auch wird er wohl nicht sich einen Warmstoff und Kaltstoff vorgestellt haben. Er meinte also wohl, aus den Gegensätzen gehe das kalte und das warme Princip hervor. Dann trennen sich wieder — abermals keine Grundstoffe, sondern — complexe Gebilde los, die Erde, der Luft- und Feuerkreis. Sein ἄπειρον ist, wie wir etwa sagen können, die Indifferenz. Es erinnert an das Chaos der Alten. Anaximander operiert bald mit complexen Gebilden, mit der ganzen Erde etc., was eine frühe Stufe des Philosophierens kennzeichnet. Bei ihm wie bei Pythagoras und den Mythologen herrschen als Principien die Gegensätzlichkeiten. Noch mehr, es herrschen ethische Principien,

wie sie Thales gar nicht mehr kennen wird, nämlich : »Woraus die Dinge entstehen, in dasselbe müssen sie auch vergehen, wie es der Billigkeit gemäß ist, denn sie müssen Buße und Strafe geben um der Ungerechtigkeit willen nach der Ordnung der Zeit«. Eine Reihe aufeinander folgender, in ewigem Wechsel entstehender und vergehender Welten wird angenommen. In großartiger Weise wird von jeder Abhängigkeit der Welt von einer Gottheit Umgang genommen, so dass sie von Anaximander wohl als ein in sich begründeter Organismus — etwa wie ein menschlicher Organismus — gedacht werden muss. Damit ist aber noch nicht gedacht, dass auch jedes einzelne Ereignis absolut gesetzmäßig bedingt und dem Calcül à la Leibnitz zu unterwerfen ist. Immerhin wird ein gewisser Automatismus gefühlt. Das ἀπειρον ist aber nicht nur die Materie für Alles, wie Thales gesagt hätte, sondern es leitet auch Alles; und das hätte Thales nicht mehr gesagt. Die Welt ist bei Anaximander selbstherrlich geworden, aber sie regiert sich auch selbst; das sagt mehr als das spätere: sie ist nur in Bewegung.

Wenden wir uns zu Pythagoras oder richtiger gesprochen zu dem früheren Pythagoreismus. Darunter verstehen wir einmal sicher dasjenige nicht, was erst Philolaos vorgetragen haben kann. Wir verstehen darunter nur jenes Minimum von Anschauungen, ohne welches die pythagoreische Richtung nicht die notorisch markante, auffallende gewesen wäre, die sie doch zweifelsohne war. Auch bei exactem Forschen muss man sich oft mit einer Vorstellung von einer allgemeinen Tendenz, oder — um ein missliebiges Wort zu gebrauchen — von dem Geiste der Lehren begnügen. Es wird also wohl angenommen werden dürfen, dass beim Pythagoreismus die »Gegensätze« eine Rolle spielten, dass die Principien nicht ohne ethischen Beigeschmack waren, und dass Zählbarkeit ein Princip der Eigenthümlichkeit der Dinge war. Es wird wohl ein altes Bestandstück des Pythagoreismus gewesen sein, dass man die Quadratzahl verehrte als Bild der Correspondenz zwischen

That und Leiden, also der Vergeltung, und dass man bei der Vierzahl schwor. Die Annahme der Seelenwanderung interessiert uns hier weniger, denn sie entspringt der willkürlichsten, spielenden Träumerei. Modern aber ist an dem Pythagoreismus, dass nach ihm nicht eine Gottheit souverän eingreift und weiter, dass in ihm irgend eine Idee von einer universellen Gesetzmäßigkeit machtvoll wurde. Nachklänge aus alter Zeit, aus der Zeit, wo Licht- und Schlangengottheiten miteinander rangen, sind die »Gegensätze« in der Welt und ferner die Stimmung, die sich ja auch bei Anaximander, dem angeblichen Lehrer des Pythagoras, fand, dass die Dinge der Welt irgend eine Buße verdienen. Das echtste Philosophische am Pythagoreismus ist aber die Art, wie er versuchte die Constitution der Dinge zu ergründen. Dabei lag es aus einigen Gründen dem Denken nahe, den ein Wesen begründenden Factor lieber in einem Formprincip als in einem Stoffprincip zu finden. Erstens suchte man, gemäß der alten Tradition, auch auf geistige Potenzen, wie z. B. die Gerechtigkeit, sein Augenmerk richtend, für diese nach der Grundconstitution — und dabei schien man doch mit Stoffen nicht gut etwas ausrichten zu können. Ferner liegt es dem beginnenden Denken — auch dem der Kinder — nahe, die complicierten und complexen Dinge vor den eventuellen Elementen auf ihr Wesen hin zu betrachten; und da kann wieder nur ein Formprincip als dominierendes sich darbieten. Nicht Holz, Kupfer, Wässriges etc. wollen von einem Denken, welches nach der Constitution der Dinge begehrt, zuerst nach ihrem Wesen ergründet werden, sondern der Baum, der Krystall, der Organismus etc., kurz das so und so Gestaltete. Anders geartet freilich waren die Gelüste jenes Denkens, welches, nachdem es eben sich von der Gottheit abgewendet hat, den Stoff sucht, aus dem sich die Welt als Ganzes gemacht hat. Was anderes bietet sich nun als das Princip complexer Gestaltung dar als die Zahl? Auch die geometrische Form wird ja gebildet durch die Zahl an sich gleicher Linien, Ecken etc.! Man muss, um einem

komischen Missverständnisse vorzubeugen, erwähnen, dass nicht die Ziffern das Princip waren, sondern die Zahl, die Zählhaftigkeit. Das, was gezählt wurde, verschwand in der Würdigung gegenüber der Erscheinung des Gezählten und Geformten. Die Quantität, die Relativität ist das Princip, demnach sind also Begrenztsein und Unbegrenztheit Principien. So sind also Zahlenvorkommnisse das Mächtige, das Substanzielle, Wesentliche der Dinge.

Man gestatte zu der Lehre der Zahlenpotenzen eine Illustration. Wir könnten z. B. von einem jugendlichen oder französischen Esprit gelegentlich leicht hören: 1 ist die Einsamkeit und der Charakter, 2 die Freundschaft, 3 die Kameraderie, 4 die Geselligkeit, und Ähnliches. Aber es gibt ernstere Beispiele. Man sagt auch heute noch in der Wissenschaft, zur Natur der Echinodermata, Stachelhäuter, gehört meist die Fünfstrahligkeit; oder ein Charakter der Monocolyledonen, einsamenlappigen Gewächse ist die Dreigliedrigkeit der Blüten; Perigon, Blütenhülle, oder ihr Saum, zeigt die Dreitheilung; unter den Staubgefäßen, Griffeln, Narben herrscht die Drei.

Dass beim Pythagoreismus das Figurationsprincip weit ausgeführt war, sieht man an den Kategorien der Gegensätze wie ungerade—gerade, geradlinig—gebogen, Quadrat—Oblong, ruhend—bewegt, d. h. figurationbewahrend oder -ändernd; dass aber auch noch nicht alles in Zählbarkeit aufgelöst war, sieht man an den gewiss alterthümlichen Kategorien wie männlich—weiblich, gut—bö.

Bei Thales handelt es sich nun gleichzeitig und in Einem um das Princip des Seins und der Entwicklung: aus Wasser ist alles. Auch des Pherekydes Speculation kennt, wie alle Schöpfungsphantasien, Urelemente, als da sonst sind Urgewässer, Lufthauch; auch Anaximander kennt Urprincipien; aber sie lassen auf solche gleich andere complexe Gebilde, wie die Erde etwa, folgen und betonen das nicht, was Thales hervorhob, nämlich dass Alles immer und ewig nur Modification eines Elementes ist. Von ethi-

schen Momenten wird bei Thales nichts berichtet. Der aufstrebende Gedanke des Automechanismus der Welt stellte die Idee vom Walten einer separierten Gottheit in Schatten, bis erst Anaxagoras, durch neue Probleme gedrängt, ihrer nicht entrathen zu können glaubte. Thales übersieht gewiss im ersten Drange, die Natur genetisch zu begreifen, viel Geistiges, aber es ist ihm das Wasser als solches beseelt. Er sagte, es sei alles voll von Göttern; sie mussten also im Werte stark gesunken sein, wenn sie überall zu haben sind; gewiss hat er nicht einmal höhere Wesen als die Menschen, wie es die Epikureer thaten, angenommen. Es ist ein Gott in dem und jenem heißt — es ist beseelt. Der Magnet ist ihm beseelt und alles. Ist aber der Magnet beseelt, so ist auch sein Wesen, das Wasser, beseelt. Dass die Nahrung und der Same, also die Stoffe, aus denen sich alles aufbaut, feucht sind, dass aus dem Wasser Dampf und feste Rückstände hervorgehen und weiß Gott noch welche kindischen Beobachtungen haben Thales dazu gebracht, als Constituenten von allem rückhaltlos das Wasser auszugeben und damit hat er das folgenschwerste Princip auf den Plan gebracht, die Idee eines universellen Entwicklungsprocesses. Auf der Höhe dieses Problems stand Anaximander noch nicht so ganz; denn wenn er vielleicht auch die Lebewesen sich auseinander entwickeln lässt, so doch noch nicht die elementaren Stoffe selbst. Der Pythagoreismus aber betonte mehr die Natur des Bestehens und alle, die später nach den Principien des Beharrens suchten, fanden gerade in ihm sympathische Motive.

Bevor wir die Folgen der Idee des Thales betrachten, sei eine kurze Entschuldigung gestattet dafür, dass wir die Anschauungen über die Stelle der Erde im Weltkörpersystem nicht besonders würdigen werden. Die Idee des Weltautomaten haben wir ja hervorgehoben; und wenn sie auch auf metaphysisch-speculativem Wege, durch Abkehr von Göttern, entstanden war, so wurde sie doch gewiss durch astronomische Betrachtungen stärker. Aber solche specielle

Erwägungen, ob die Erde im Centrum oder peripherwärts im Systeme steht, sind nicht so sehr metaphysisch als ethisch belangreich und auch für die Ethik schließlich von schwankendem Werte. Auch wenn die Erde nur einen kleinen entfernten Winkel des Weltalls einnimmt, könnte der Mensch darauf das höchste Ziel des Universums sein. Und die moderne Welt, die über die geocentrische Auffassung, dass die Erde den Mittelpunkt des Alls einnehme, nur mehr lächeln kann, hat doch die anthropocentrische Auffassung, die der richtig verstandene Spinoza allerdings perhorresciert, nicht aufgegeben und befolgt praktisch egocentrische Maximen.

Thales war also der Mechanist, Materialist, Evolutionist, Atheist und, wie eben Männer solcher Gesinnung, schnell fertig mit dem Wort und ein gewaltiger Empiriker. Niemand kann ihn hören, ohne dass in ihm die Fragen: Geht alles Wasser in die Welt ein und in ihr auf, ist »beseelt-sein« auch »bewusst-sein« u. a. sich regen würden. Er überließ den Kommenden die Schwierigkeiten und die Consequenzen seiner Aufstellungen.

Es treten auf der chronologischen Reihe nach — Klein-Asiaten gleich Anaximander und Thales — Anaximenes circa zwischen 588 und 524, Xenophanes circa von 570 bis 480 und Heraclit circa von 535 — 475.

Zwei jener durch Thales insinuierten Fragen stellte sich Anaximenes, nämlich erstens die, durch welche Mittel das Urelement — ihm schien aber, dass es die Luft sei — seine Umwandlungen durchmacht? Luft, die wichtigste Nahrung, ohne welche kein Athmen, kein Leben, keine Seele bestehen kann, nimmt nach ihm alle Modificationen zu allem an: durch Verdichtung und Verdünnung. Die zweite Frage war, ob nicht doch eine Leitung und Regierung in dem All anzunehmen sei? Und er beantwortete sie bejahend: »Wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält, so umfasst Hauch und Luft das Weltall.« Man muss diesen Satz würdigen, um die Stellung des Anaximenes gegenüber der viel weiter gegen den Automatismus vorge-

schobenen Position des Heraclit zu präzisieren. Der Satz besagt: wenn auch alles aus Luft besteht, so ist doch nicht die ganze Luft in Dinge aufgegangen; sondern in ihrer feinen Modification herrscht sie, gleich der Seele über den Körper, über ihre Verdichtungen.

Warum sollten wir nun nach Anaximenes den Heraclit betrachten, wenn doch Xenophanes der ältere ist und Heraclit ihn kannte und berücksichtigte, wie er durch seine Schmähungen über ihn beweist! Xenophanes ist es geradezu, dem Heraclit opponiert; und dieser ist es wieder, welchem die Männer aus Elea in Unter-Italien, wohin Xenophanes übersiedelt war, opponierten.

Xenophanes vollzieht einen Gedanken, den Thales über seiner Hinneigung zu der Entwicklung unausgesprochen ließ, den Anaximenes halbausgesprochen ließ — nämlich, dass alles, dass das All zu einer Einheit zusammengeschlossen ist. All und Eines! Ein Ganzes ist da, wie ein Organismus trotz seiner Gliederungen, seiner einzelnen Blutstropfen etc. ein Ganzes ist. Dasjenige sei eben nur Eines, was man alles zu nennen pflegt. Auf das All blickend und es als Eines erkennend sagt er, das Eine sei Gott. Es ist unmöglich, dass Xenophanes, der notorisch nur »das Eine«, die Einheitslehre verkündigt hat, gemeint habe, in dem All stecke noch ein leitender Gott. Aber das Eine erschien ihm als etwas Göttliches. Dieser Gott bewegt alles durch Geisteskraft. Auch Spinoza sagte zwar: wollt Ihr etwas Gott nennen, so nennt das All Gott; aber ihm war dieses All nichts Bewundertes, nichts Edles, sondern nur ein Bewegungsprocess; so dachte auch schon Heraclit. Dem Xenophanes aber, der trunken war von der Anschauung dieses einzig urkräftigen Organismus, war er noch etwas Göttliches. Und nun ist etwas zu sagen, das vielen sonderbar vorgekommen ist und doch ganz natürlich ist. Dieser Gott ist eine Kugel. Ja, kann denn Xenophanes, bekannt mit gewissen astronomischen Vorstellungen, auf das All unter dem Himmelsgewölbe blickend, leicht anders, als

dieses All, dieses Göttliche als kugelförmig zu bezeichnen? Und im Geiste eines Positivisten konnte er sagen, es ist weder grenzenlos — denn es ist ja eine Kugel — noch begrenzt — denn es ist ja nichts außer ihm, um es zu begrenzen. Auch konnte er sagen, es ist bewegt und ruhend — nämlich in sich bewegt und doch seinen Platz als Ganzes nicht verändernd. Die Lehre des Xenophanes von dem Einen als Organismus und in Göttlichkeit ist der eigentliche — meritorisch ganz unberechtigte — Pantheismus, der begeisterte Pantheismus Giordano Bruno's, derjenige der Dichter, Herder's z. B., welcher ihn auch dem kalten Spinoza zumuthen wollte, der Pantheismus der Schwärmer, welche der im Weltall arbeitenden Kraft auch noch Gefühle, Freude an künstlerischem Gestalten beilegen.

Heraclit aber sieht in dem All nichts als die bewegte Materie, deren Anordnung einfach durch ihre adhärente Natur von selbst zustande kommt und nichts Göttliches, er betont nicht die abgeschlossene Einheit, sondern die rastlose Verwandlung.

Alles besteht ihm aus Feuer, aus der feurigen Luft. Er sagt nicht mehr wie Anaximenes, Feuer umfängt das Weltall; sondern das ganze Feuer befinde sich rückstandslos im Weltprocess. Das Feuer in jeder Modification ist das Seelische. Denn er spricht beim Menschen von einer feuchten Seele, die unweise ist; also ist immerhin auch ein Zustand des Feuers, der von feinsten Feurigkeit entfernt ist, noch seelisch. Das Feuer geht in Erde und Wasser über und diese wieder in jenes. Dieser Weltprocess ist die Weltordnung selbst, der λόγος, Logos. Es gibt keinen Logos außerhalb des Weltprocesses, denn nichts wirkt nach Heraclit auf die Welt. Der Träger der Ordnung, des Sinnes, der Weisheit der Welt, womit aber immer nur ihre Anordnung gemeint ist, ist vielmehr das Feuer selbst, und dieses ist in immerwährendem Erlöschen, d. h. Abkommen von seiner feinsten Modification und immerwährendem sich Entzünden begriffen. Auch wir verstehen unter Gesetz ein

Gebot, sprechen aber nicht in diesem Sinne vom Gravitationsgesetze. So ist auch der Logos dem Heraclit das Naturgesetz, d. h. die Natur der Natur. Es gibt kein Weltregiment, nur Weltanordnung; eben das dem All »Gemeinsame« ist der Logos. Das nützt Heraclit auch für die Ethik aus. Nicht eigener Sondereinsicht ist zu folgen, sondern dem Gemeinsamen. Das heißt: folge nur dem Weltgange und — wie es auch Spinoza als letzte Stufe der Glückseligkeit bezeichnete — ergib Dich in's Ganze, glaube nicht, Du seiest Selbst- und Sonder-Zweck.

Dieser Weltprocess, in dem eben jede Ordnung liegt, stellt fortwährende Modificationen dar gegen das reine Feuer hin und von demselben weg. Die beiden Wege hinauf und hinab gehen immerfort durcheinander. Es ist, als wollte Heraclit der Pythagoreischen Scheidung der Gegensätze einen Tort thun, als er sagte: in jeglichem ist Entgegengesetztes vereint, wie Leben und Zerstörung und jedes Glied des Gegensatzes schlägt in das andere um. Das Eine, also, was diese Welt ist, ist niemals in Ruhe, niemals fertig; überhaupt kein Ding ist jemals stabil ein fest umschriebenes Ding. Nicht nur der Wasserstrom im Fließen besteht nie aus derselben Substanz, sondern auch kein Stein, keine Blume. Man könne nicht zweimal in denselben Fluss steigen, sagte Heraclit; aber Kratylus, ein Lehrer des Platon, überbot den eigenen Meister Heraclit nicht, als er sagte, auch nicht einmal könne man in denselben Fluss steigen, sondern er drückte nur dessen Meinung richtiger aus. Der Mensch scheidet fortwährend Stoffe aus, nimmt Stoffe ein, seine Gedanken, Stimmungen, Erinnerungen, Kräfte sind so flottierend, dass man nicht sagen kann, dieser Mensch ist dieser selbe Mensch.

Und diese Wahrheit ist allen nun kommenden Männern des zweiten Abschnittes zu Kopfe gestiegen; sie begnügten sich nicht mit der populären, vagen Ausflucht: ja, im Großen und Ganzen bleibt ein Ding dasselbe im Wechsel, sondern sie arbeiteten mit verzweifelter Energie an der

Schwierigkeit herum bis zu Plato. Wie soll man dieser fließenden Instabilität der Dinge entgehen? Giebt es wirklich nichts Bleibendes, Beharrendes? Giebt es nichts, was einen festen Namen und Begriff verdient? Was bewirkt, dass in dem steten Wechsel kein Zerfall eintritt und doch der Schein einer bleibenden Individualität entsteht? Solche Fragen, durch Heraclit aufgewiegelt, und Auflehnung gegen Heraclit oder Anlehnung an ihn beschäftigen das neue Denken.

VI.

Kann absolutes Ineinanderfließen herrschen, muss es nicht ein Princip des festen Bestehens geben? — das beschäftigt nun ein reges Gedankengetriebe eines Jahrhunderts. Parmenides aus Elea, geboren circa 515 und um 449 wohl noch am Leben, gerieth der erste außer sich über die Lehre des Heraclit, und, von ihr gequält, suchte er, wie ein leidenschaftlich Hassender, durch eine That der Verzweiflung sich von ihr zu befreien. Ja, rief er, weil Ihr den Sinnen traut, kommt Ihr zur Idee des gestaltlosen Wechsels. Haltet Euch aber fest an den Satz der Vernunft »Dasselbe ist Denken und Sein«, d. h. man kann das Nichts doch nicht denken, oder das Undenkbare kann nicht sein. Nun seht nur, wie Ihr gegen diese Wahrheit fehlt, wenn Ihr mit Heraclit im Fluss wechselnde Dinge zu sehen glaubt. Die Wege hinauf und hinab sollen durcheinander gehen, ein Ding müsste zu gleicher Zeit also auch nicht ganz dieses Ding sein; Ihr müsstet also Sein identisch mit Nichtsein erklären. Aber »es ist Sein niemals Nichtsein«. Was das richtige Sein ist, erkennt Ihr also am Denken, »welches eben auch gemäß dem Gedachten ist«. Das »Gedachte« aber ist ein Festgehaltenes, Festes, Bleibendes. Und so ist auch das richtige Sein kein Umschlagendes, sondern ein Festes, immer Bleibendes, und was sich zu verändern scheint ist Täuschung.

Weil aber den Alten damals jedenfalls noch alles Seiende materiell war — und etwas Richtiges war insoferne an diesem Glauben, als es für uns nur Extensives, Ausgedehntes gibt — so sagte Parmenides wieder, das einzig Denkbare, das Bleibende sei eine Kugel ruhig in sich gegründet, ganz gleich und beständig.

Unsere Sinnenwelt ist nur nichtiger Schein. Will man sie doch erklären, so kann man das nur so analog thun, wie Herbart die Veränderung des eigentlich unveränderlichen Realen zu verstehen sucht, nämlich man muss die Welt so nehmen, wie wenn sie in gewisser Weise construiert wäre. Bei dieser Construction bedient sich Parmenides solcher Motive, welche denen des Pythagoreismus und des Anaximander ähnlich sind, des Gegensatzes von Licht und Dunkel.

An der Lehre Zeno's, geboren circa 485, kann man diejenige des Parmenides, seines Lehrers und Freundes, verificieren. Er zeigte weiter, dass die Veränderung, respective die Bewegung gar nicht denkbar sei. Parmenides' Herz war tief von dem Gedanken erfüllt, dass das Absolute kein Motiv der Veränderung in sich haben könne. Manche gleiten über die hiebei drohenden Fragen hinweg. Herbert Spencer nimmt als das Absolute, Wahrhafte eine Kraft an; nicht das was wir hier im Sinnlichen Kraft nennen, nämlich etwa die Gefühle der Anstrengung, oder Bewegung und Gegenbewegung, aber doch etwas, was sich in diesen psychischen Erscheinungen — wie er bei leider mangelnder Analyse des Subjectiven sagt — darstellt. Von dieser Urkraft nun sagt Spencer, ihr Kraftquantum bleibe sich gleich, aber sie gehe Modificationen ein. Wir fragen aber wieso? Was kann in einer einheitlichen, einfachen Kraft Quelle der Unruhe werden? Über diese fragliche Urzwiespältigkeit hat der Metaphysiker und Schuster Jacob Böhme gegrübelt.

Zeno zeigte also, dass die Bewegung, von der Heraclit so viel Wesens macht, ganz unmöglich, weil undenkbar ist. Er machte bei seinen berühmten Argumenten gegen die Bewegung — z. B. der vermeintlich fliegende Pfeil ruht,

weil er doch in jedem Momente an einem Orte ist, also ruht — einen Fehler, der aber noch gar nicht einmal allgemein bekannt ist. Seine Argumente beweisen freilich nicht, dass Bewegung unmöglich ist, aber sie beweisen, dass Bewegung nicht durch die Begriffe von Raum und Zeit zu erfahren ist. Sie setzen durch, dass man Bewegung als etwas nicht auf anderes Zurückführbares, sondern als Räthsel sui generis anerkennen muss. Der vermeintlich fliegende Pfeil ruht, denn in jedem Momente ist er doch an einem Orte, d. h. er hält sich dort auf, d. h. ganz richtig er ruht; und aus lauter solchen Momenten des Dortseins kann kein Fortschritt entstehen. Und darin muss man Zeno ganz Recht geben. Alles Heranziehen der unendlich theilbaren Zeit, alles Betrachten der Summation einer unendlichen Punktreihe hilft gar nichts und erschüttert das Argument gar nicht.*) Aus dem Argumente folgt ganz richtig, aber auch ausschließlich nur das, dass durch das Sein die Bewegung nicht zu begreifen ist. Zeno hätte nie sagen dürfen, Bewegung ist ein Widerspruch, sondern nur: durch Zeit und Raum ist dieser Begriff nicht auszuschöpfen. Er hätte sagen können, Bewegung ist unverständlich, aber nicht, sie ist unmöglich. Auch über den »Raum« dachte Zeno tief, tiefer als Democrit, der ihn für ein wirkliches Princip hielt, denn er sagte: »Wenn alles Seiende in dem seienden Raume wäre, dann müsste ja auch dieser wieder in einem Raume sein« u. s. f. Freilich musste ihm dies ungeeigneter Weise zum Angriffe auf die Sinnenwelt dienen, während erst Aristoteles den Begriff des Raumes aufklärte.

Jetzt aber wenden wir uns nicht — wie sonst herkömmlich — zu Melissos, denn zwischen diesem und Zeno liegen ja die Aufstellungen der Atomistiker, gegen welche des Melissos Polemik deutlich sich gerichtet zeigt, sondern zu Empedocles, Anaxagoras und verwandten Denkern.

*) Mit allen diesen Fragen über Bewegung, Unendlichkeit, Kraft etc. beschäftigen sich Abschnitte des erwähnten Buches: Das Ganze der Philosophie und ihr Ende.

Heraclit hatte als Erbe des Thales die absolute Metamorphose gelehrt. Dank Aristoteles hat man auch noch bis Scheele, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, geglaubt, dass die Erde, die sich findet, wenn Wasser in Glasgefäßen verdampft, eine Verwandlung des Wassers ist. Parmenides hatte im ersten Schreck über die Consequenzen des tollen Wechsels alles Veränderliche geleugnet. Kann man nicht ruhiger annehmen, einiges sei stabil, unmetamorphosierbar, und nur die Zusammenstellungen von an sich unveränderlichen Elementen wechsele? Nun ja; und das thaten auch die folgenden Philosophen Empedocles, Anaxagoras, Democrit.

Empedocles von Agrigent, circa von 490—430, sagt sich von dem gefährlichen Entstehen und Verwandeln los und lässt alle Dinge gebildet werden durch Mischung resp. Trennung von vier Elementarstoffen Luft, Feuer, Wasser, Erde. Diese waren ursprünglich in einem Urballe gemischt und wurden nicht durch eine Gottheit, sondern durch inhärente Liebe und Hass zu Einzelwesen formiert. Die Kräfte sind also durch Anziehung und Abstoßung, von Gefühlen gewissermaßen, durchsetzt. Es liegt nichts vor, das die Annahme begründen würde, dem Empedocles hätten Liebe und Hass außerhalb der Elemente gestanden. Im Urballe herrschte ja nur Liebe; der Hass hätte also, wenn er eine Substanz für sich gewesen wäre, dualistisch neben dem Urballe stehend angeführt werden müssen — was aber nicht berichtet ist. Kosmische Liebe und Hass sind freilich unwissenschaftliche Motive, aber keineswegs noch mythologische; vielmehr waren sie wahrscheinlich so gemeint, wie noch in der späten physikalischen Vorstellung des 17. Jahrhunderts, dass in der Natur ein Abscheu — also ein Hass — vor dem Leeren herrsche.

Was das Erkennen mittels Sinnenwahrnehmung anlangt, so bestanden damals und noch lange kindische Vorstellungen, die aber natürlich nicht ohne einen Ansatz von Wahrheit sein konnten — denn die möglichen Formen aller Hypothesen sind auch für die Wissenschaft nur

durch allgemeine, nahe liegende Anschauungen gegeben. Wie viele Kinder sich denken, dass die gesprochenen Worte etwa wie der Wind zu uns fliegen, so glauben auch Empedocles, Anaxagoras und Democrit, die Wahrnehmung werde erzeugt, indem von den Dingen Ausflüsse zu uns kämen. Empedocles meint aber in genialer Weise, sowie zur Existenz vier Elemente genügen, so auch zur Erkenntnis, die durch eine Wechselwirkung von den vier in unseren Sinnen liegenden Elementen mit den herandringenden Einflüssen zustande kämen. Wir nehmen alles durch Gleiches wahr. Anaxagoras meinte dann, ebenfalls genial, auf Beobachtungen der Relativität unserer Wahrnehmungen gestützt, z. B. darauf, dass etwas, wenn es mit uns gleich warm ist, keinen Eindruck von Wärme macht, dass wir durch Entgegengesetztes wahrnehmen. Ist uns kalt, spüren wir das Warme; daraus macht Anaxagoras, genial und kindisch, wir spüren das Warme mittels des Kalten.

Solche psychologische Leistungen sind uns nur deshalb interessant, weil in ihnen die Erkenntnistheorie und der Subjectivismus sich regen, die schließlich zum Zweifel bezüglich der Existenz der Außenwelt führen. Andere rein psychologische Meinungen wollen wir übergehen. Denn, finden sich freilich auch bei Philosophen herrliche Bemerkungen über complexe psychische Erscheinungen, über Denkgewohnheiten, Stimmungen, Charaktere, wie sie sich auch bei Dichtern, Politikern und sonst finden, so war man doch so ferne von einer eingehenden, erschöpfenden Analyse, operierte so sehr mit sonderbaren Acten und hier und dort sesshaften Vermögen, dass nur ein Minimum von wissenschaftlichen Tendenzen darin steckt — während die Metaphysik durch die vorzuführenden Leistungen ihre Förderung und Erledigung gefunden hat.

Anaxagoras von Klazomenae in Kleinasien, von 500 bis circa 430, lässt auch kein Ineinanderübergehen zu, glaubt aber mit vier Grundelementen doch nicht auskommen zu können und nimmt in extremer Opposition gegen Heraclit ein

Maximum von unveränderlichen, bleibenden Elementen an. Alles fast, was im Concreten, Complexen qualitativ bestimmt ist, wie Knochen, Eingeweide, Fleisch, Blut, Gold, besteht auch aus ebensolchen gleichen qualitativ bestimmten Ur-Theilen — den Homöomerien. Ausgelöst aus ihrer ursprünglichen Mischung, getrennt und zusammengesetzt werden sie aber gar durch ein außer ihnen stehendes Ordnungsprincip, den νοῦς, Nus, den weltordnenden Geist, welcher, wenn auch etwa noch feinmateriell, ganz analog unserer Vernunft operiert; er war aber frei von Lieb und Hass, nur Denken.

Diese brutal-bäuerische, allen nicht Speculierenden am nächsten liegende Vorstellung von dem guten Kopf, der ähnlich gescheit, nur noch gescheiter ist wie wir, hat Aristoteles imponiert und er lobt darum den Anaxagoras sehr. Ein echtes, nicht durch Naturwissenschaft um seine tiefen Bedürfnisse gebrachtes Speculieren kann sich bei einer solchen naiven Vorstellung nicht beruhigen und auch der christlichen Religion z. B. ist Gott, der Vater, nicht einfach eine denkende Potenz.

Dieser Nus wurde aber sofort wieder umgangen von Hippon und von Diogenes aus Apollonia in Kreta, Zeitgenossen des Perikles und des Anaxagoras. Hippon bleibt als Physiker, auch nach den Eleatischen und Anaxagoreischen Ängstlichkeiten dabei, das Wasser für den Urstoff zu halten, aus welchem auch die Seelen bestehen, und glaubt Atheist bleiben zu können, wofür er von Aristoteles gescholten wird.

Diogenes glaubt, dass in einem — wohl schon mit Bewusstsein begabten — Stoffe der Welt selbst ihr universelles Material und auch ihr leitendes Princip stecke, nämlich in der Luft. Ob er sich das dachte in der Weise des Anaximenes, wonach eine feine Luft, ohne in die Metamorphose einzugehen, die anderen Gestaltungen beherrsche, oder à la Heraclit — ist nicht anzugeben.

Jedenfalls ist es schade, durch die sonst gebräuchliche Anführung von Hippon und Diogenes gleich hinter Thales

und Anaximenes, sich um einen Zug in dem Bilde philosophischen Kampfes zu bringen.

Die klarste Zurückweisung erhielt aber Anaxagoras durch seinen Schüler Archelaos von Milet oder von Athen. Er nimmt nicht seines Lehrers Dualismus an, sondern nimmt eine Substanz an, in welcher das leitende Princip und die geleiteten Principien (vielleicht die Homöomerien) durcheinandergemischt sind und welche so die Luft bilden — und dieses monistische Gemisch, nicht aber einen separaten Nus, nennt er Gott.

Desgleichen ohne ein separiertes, dirigierendes Princip anzunehmen, aber doch wie Empedocles und Anaxagoras ein Bleibendes gegen Heraclit aufstellend, lehrt Democrit, von 460 bis circa 370, aus Abdera, — stark, vielleicht indirect durch Leucipp von den Eleaten, speciell Zeno, beeinflusst — dass alles aus verschiedenen Arten unveränderlicher Atome zusammengesetzt sei. Diese zeigen nicht qualitative Unterschiede wie des Anaxagoras Homöomerien, sondern nur Unterschiede in dem, was Locke die primären Qualitäten nennt, nämlich in Gestalt, Größe, Lage, Anordnung. Wie viele Arten von solchen Atomen es gebe, ist nicht gesagt, jedenfalls mehr als vier oder fünf. Woher die sogenannten secundären Qualitäten, Farbe, Ton, Geruch etc. kommen sollen, ist schwer zu sehen, denn die Seele besteht natürlich auch nur aus Atomen, aus feinen, glatten, runden, welche zugleich die Feueratome sind. Vielleicht geschieht es auch wegen dieses bei den Atomen angenommenen Mangels an speciellen sinnlichen Qualitäten, dass Democrit die Sinneswahrnehmung als dunkle bezeichnet und gegen die Erkenntnis durch den Verstand zurücksetzt. Die Atome sind durch Naturnothwendigkeit in ihre Constellationen gebracht. Es gibt also keine metaphysischen Principien als die Atome, das Volle und dazwischen das Leere.

Verwandt dem Geiste Democrits, nur noch tiefer zurückgreifend, arbeitet auch Philolaos, — wenn anders man über seine Meinungen sicher sein darf — ein Zeitgenosse

des Democrit und des Socrates, welch Letzterer von 471 (469) — 399 lebte. Man hört aus des Philolaos Lehren soviel Platonische Motive heraus, dass man entweder Platon als stark von ihnen beeinflusst oder sie erst nach Plato construiert annehmen muss. Dem Philolaos sind nicht das Volle und das Leere Principien, sondern das Begrenzende und das Begrenzte. Er will mit Pythagoreischen reinen Quantitäts- und Formbestimmtheiten dem Heraclit wie dem Parmenides gerecht werden. Das begrenzende Princip einerseits, das Formen und Bestand verschafft und das Unbestimmte treten zu der Einheit im allgemeinen zusammen. Zuerst erzeugen sie so die »Einheit« als solche substantiell --- so hätte auch Hegel gesprochen — dann die monadischen (als allgemeine Potenzen wirksamen?) Zahlen, dann die Größen wie Punkt, Linie, Fläche, Körper. Die rein formell unterschiedenen Stoffe, aus denen die Welt besteht, sind die Elementar-Formen des Kubus (Erde), des Tetraäders (Feuer), des Oktaäders (Luft), des Ikosaäders (Wasser), des Dodekaäders (ein fünftes, alle übrigen umfassendes Element, gewiss analog dem Himmels-Äther). Durch Principien der Begrenztheit und Unbegrenztheit werden dann auch die Kräfte gebildet: Belebung, Gesundheit, Verstand etc.

Allen solchen Versuchen gegenüber, das Werden mit dem Beharrenden zu versöhnen und zu verbinden, blieb aber Melissos von Samos, der um 440 blühte, ganz ungerührt und der unentwegte Vertreter des Parmenides. Er bewies wieder, dass immer nur ein Einziges, sich gleich Bleibendes, Unbewegliches sein könne, und dass mit mehreren Factoren, speciell dem Vollen und Leeren, gar nichts geholfen sei. Er polemisiert gegen das Leere — vermuthlich nachdem es von Leucipp, der wohl älter als Democrit, in die Theorie eingeführt worden war. Wenn das »Nichts«, d. i. ja das Leere, wäre, — sagt er — wie wäre es dann möglich, dieses im Reden und Speculieren doch als seiend zu behandeln? — Das positiv Seiende als

solches ist ewig und auch unvergänglich, denn es könnte doch nicht aus einem schon vorher Seienden werden, sonst wäre eben dieses erst das eigentlich Seiende. — Es kann auch nicht in Nichts vergehen. — Nun behauptet Melissos weiter, dieses Ungewordene und Unvergängliche sei auch unendlich, folglich ein Einziges. Indem er das Ungewordene und Unvergängliche auch für unendlich ausgibt, macht er allerdings einen Fehler; er dürfte es nur der Zeit nach für unendlich, nicht dem Inhalte nach für unendlich erklären. Den Schnitzer bemerkt natürlich Aristoteles, aber die gewaltige Tendenz des Gedankens bemerkt er nicht. Sie erscheint wieder bei Descartes und Leibnitz, als sie in ähnlicher Richtung das Lebensvolle in dem verunglückten ontologischen Argumente des Anselm von Canterbury für das Dasein Gottes aufsuchten. Dem Melissos fehlt nämlich nur das Wort »das Absolute«. Er wird wohl gedacht haben, das ungeworden Daseiende wird unbeschränkbar, also von unendlicher absoluter Macht sein, also ein Einziges sein. — Ein solches Seiende scheint aber auch weiter unveränderlich, speciell unbeweglich sein zu müssen, denn — sagt er — wäre es bewegt in sich, so wäre es in verschiedenen Zuständen und das Eine wäre demnach ein Getheiltes, was unmöglich ist. Nochmals also lehrt uns der Geist des Parmenides, — und warum ist dieser dem Herbert Spencer nicht erschienen? — dass man, wenn man eine einzige, einheitliche Kraft annimmt, man sie nicht in veränderungsvoller Wirksamkeit annehmen kann.

Doch in den Kampf springen nun andere Geister ein, wollen nur fortwährendes, haltloses Heraclitisches Ineinanderfließen finden und neigen dem Parmenides zu, aber nicht wenn er sagt, dass nur Ein Seiendes sei, sondern wenn er sagt, dass alles nur Schein sei — die Sophisten. Ihre culturhistorische Stellung, die Ähnlichkeit des Habitus ihrer Zeit mit unserer derzeitigen ästhetischen Charakterlosigkeit und schwachmüthigen, probiersüchtigen Connivenz gegen alles und jedes, ihre gelehrten Lei-

stungen etc. kümmern uns hier gar nichts. Aber sie waren auch Philosophen, die hart an der Stange des philosophischen Karrens blieben.

Gorgias aus Leontini in Sicilien, ein älterer Zeitgenosse des Socrates, beugte sich vor Parmenides: ja es ist das Werden unmöglich; dann aber sagt er gegen Melissos: es ist auch das Sein unmöglich und es bleibt also nur übrig, es sei nichts. Er geht den Argumenten des Melissos vollkommen nach. Es ist nichts; denn, wäre etwas, so müsste dasselbe geworden sein oder ewig; geworden kann es nicht sein — das gibt er zu; aber auch ewig kann es nicht sein, denn sonst wäre es unendlich, das Unendliche aber ist unmöglich, denn es kann nicht — was nothwendig wäre — präcis irgendwo sein. — Wäre aber etwas, so könnte es als Seiendes nicht gedacht werden. Denn unser Denken ist überhaupt keine Bürgschaft für das Sein, da wir auch Nichtseiendes, wie z. B. einen Wagenkampf auf dem Meere, ebensogut denken können. — Wir sehen, es drehte sich wieder um einen Parmenideischen Gedanken.

Protagoras aber — aus Abdera, ebenfalls ein älterer Zeitgenosse des Socrates — steht ganz auf dem Standpunkte der »Fließenden«. Es ist alles schwankend, zerflatternd und was herausgehoben erscheint, was mit einem Prädicate bezeichnet wird, also den Schein des Bestimmten erhält, erhält ihn nur auf Grund einer zufälligen Ansicht. Der Mensch ist das Maß der Dinge, des Seins und des Nichtseins. Dass gerade dieses ein solches und solches Ding genannt wird, in eine Kategorie eingereiht, geschätzt oder verachtet wird, das ist nur Sache einer zufälligen, vorübergehenden, nicht absoluten, nur verfließenden Ansicht.

Diese unbegrenzte Maßlosigkeit, diese X-beliebigkeit empörte in ihrer Anwendung auf ethisches Gebiet den unvergleichlichen Socrates. Er beweist in spielender Überlegenheit allen Individualitäten, dass sie in gleicher bestimmter Weise das Wohlergehen wünschen und dass dieses wirklich gesichert nur durch ein allseitiges Wissen von

allen socialen und seelischen Factoren begründet werden kann, in welchem Wissen, wenn es nur wirklich nach allen Richtungen menschlicher Empfindungen und Bethätigungen sich erstreckt, thatsächlich alle übereinstimmen. So z. B. würde jedes Vergewaltigen, Übervorthen anderer, wenn es nur in seinen Consequenzen für das Glück und die Zufriedenheit des Ungerechten selbst genau übersehen würde, von allen gleichmäßig als unersprießlich erkannt werden. (Eine Ansicht, die wir in dem citierten Buche, welches auch die Ethik abzuschließen meint, als nicht richtig bezeichnen mussten.) So hat Socrates gegenüber den Heraclitischen Sophisten ein Bleibendes, Unveränderliches, durch Begriffe fest Umrissenes hoch gehalten. Nach dem »Phädon« des Platon zu schließen dürfte übrigens Socrates selbst in dem absoluten Principat des hohen Geistigen vor allem Sinnlichen das eigentliche Gesetz des ethischen Lebens erblickt haben.

Als unmittelbarer Schüler des Socrates müssen wir hier des Antisthenes und Aristipp gedenken; aber wir wollen bemerken, dass ethische, auf Glückseligkeit und Lebensführung abzielende Betrachtungen, wenn sie nicht die Folgen specifisch metaphysischer oder erkenntnistheoretischer Anschauungen sind, in einer Geschichte der eigentlichen philosophischen Speculation nicht behandelt werden müssen. Die Reden des Einen, dass Tugend das einzige Gut sei, und die Reden des Anderen, dass man nur Gefühle der Lust oder des Behagens anzustreben habe, solche ethische Formeln, wie sie die Schulen der Cyniker und Hedoniker, Stoiker und Epicureer beschäftigen und schließlich theoretisch meistens gegen einander in einer Einigung verschwimmen — solche sind auch dem gemeinen Manne von selbst geläufig. Sie finden sich bei Dichtern und Schriftstellern, bei Menschen mit traurigen Lebenserfahrungen in mehr oder weniger geistvoller, paradoxer oder gemeinplätziger Form. Selbst die herrlichen Sprüche des Epiktet, Marc Aurel, Boëthius u. A. genügen und gefallen eigentlich

nur den ohnedies Gleichgestimmten. Bevor man den Schaden hatte, wurde man durch diese Maximen nicht klug. Praktisch sind sie vielleicht nicht viel mehr wert als — man verzeihe die nicht ernst gemeinte Frivolität — die cursierende Lebensregel, Mensch ärgere dich nicht. Eine ernstlich praktische Wendung und Erhebung fanden die ethischen Probleme doch nur in den Religionen und in die christliche mündeten schließlich die Bedürfnisse jener ethischen Schulen ein.

Antisthenes und Aristipp stehen übrigens mit ihren anderen in Betracht zu ziehenden Positionen schon im dritten Abschnitte der ersten Periode.

Aber wahre Metaphysik hat noch in seinem Denken ein anderer unmittelbarer Schüler des Socrates: Euclides von Megara. Er meinte, das Eine, Feste, das die Eleaten suchen, sei: das Gute in allem. Was man sonst als Bleibendes bezeichnet, der Nus oder Gott, das sei nur — überall das Gute. Ähnlich denkt Aristoteles, der meist die vorgefundenen Ideen in ernüchterte umwandelt, in allem herrsche sein Zweck.

Was den Euclid bewegte, das hat noch mächtiger erfasst den anderen Schüler des Socrates, den Geist höchster Potenz, Platon, 428—347. Er vereinigt endlich Heraclit und Parmenides in sich. Ja, es ist hier nichts Bleibendes, kein Ding, das dem Begriffe dieses Dinges völlig entspräche; aber außer der Erscheinung der Dinge, dort sind die bleibenden Formen, die, ideell gedacht, die wahre Definition der sich verändernden Dinge enthalten und an denen als an reell Wirkenden die sich verändernden Dinge participieren, indem diese von jenen beherrscht, ihnen zu genügen suchen. Die Wirklichkeit bleibt hinter den Ideen zurück; aber dieser Platonische Gedanke ist nicht nur schöngeistig, sentimental nachzuempfinden, sondern er besagt metaphysisch: es ist unter den Dingen thatsächlich das nicht zu finden, was dem Wesen von ihnen, auf welches wir in dem allgemeinen Begriffe von ihnen anspielen, entspricht. Die wechselnden

Erscheinungen in ihrer Aufeinanderfolge zeigen nie das Wesen, den Begriff, den wir ihnen zu Grunde legen und nie die Kraft, die ihre Successionen zu einer Form einigt. Und ist das nicht richtig? Alle Erscheinungen sind durchsetzt von Zufälligem und Unwesentlichem und ungewiss bleibt es, wann sie das Wesentliche zeigen. Wie ist z. B. der Geist einer großen Capacität immer erfüllt von allerhand Unvollkommenheiten, Entwicklungen, Kämpfen gleichzeitig conträr laufender und doch den Geist bildender Vorstellungen — wann gleicht er dem festen Charakter, dem Begriff, unter dem wir ihn denken und wo ist die Macht, die die Erscheinungen in ihm hervortreibt und leitet? Der Begriff des ganzen Dinges und seine form-erhaltende Kraft ist also nie an dem Dinge anzutreffen. Wo sind sie? Nun, wie Plato sagt, eben nicht an dem erscheinenden Dinge; nicht gerade »im Himmel« muss man Platon buchstäblich denken lassen, jedoch entfernt von den Erscheinungen sind deren beherrschende Gewalten.

Aber — so erhebt nun ein mattes, sich klug dünkendes Denken seine Stimme — haben wir es bei dem Begriffe eines Dinges nicht mit Abstractionen zu thun, die wir aus dem Vergleiche der Erscheinungen zu verschiedenen Zeiten gewonnen haben? Das war auch die Weisheit der kommenden Philosophen. Aber ein Descartes und ein Kant, der auch sah, dass allgemeine und nothwendige Erkenntnis nie aus den Einzel-Erfahrungen geschöpft sein könne, hätte gesagt: wie könnte man dem Dinge doch etwas zuschreiben, was man eben in dieser Form nie bei dem Dinge gesehen hat? Wenn kein Ding z. B. völlig kreisrund oder völlig selbstlos ist — wie könnte man denn da das »Kreisrunde« oder das »Selbstlose«, das nicht in den Dingen ist, aus ihnen herausabstrahiert haben? Nur eine Anregung könnten die Dinge uns geben. Auch das aber doch nicht mittels ihrer Unvollkommenheit, — sondern nur, wenn ein in uns liegender, uns a priori, von früherher innewohnender Trieb zu vervollkommen uns

leitet. Darum sagt Platon, dass wir früher einmal die Ideen geschaut haben.

Die simple Thatsache der Abstraction, die sich ja schon in tausend uralten Worten, Baum, Mensch u. s. f. ausdrückt, die ja jedem Sprachlehrer schon aufgefallen sein musste, die das Um und Auf künftiger Zeiten bildete, genügte der fragenden Kraft des Platon nicht. Denken wir nur, wir hätten den allgemeinen Begriff des normalen, gesunden Menschen; eine Abstraction sollte er sein; aber da es ja in Wirklichkeit keinen ganz normalen, gesunden Menschen gibt, so wäre die Abstraction eine Unwirklichkeit. Ist aber dieser Begriff, richtiger das Wesen, das er bezeichnet, nicht thatsächlich das wirkliche Regulativ für alle Menschen, das ihr Wesen allgemein bestimmt ohne sich je vorzufinden?

Drum meint Platon, die als Erscheinungen immer un-stabilen Dinge werden von den Ideen der Dinge beherrscht, jene haben Antheil an ihnen, sie ahmen ihnen nach, sie müssen ihnen genügen; die Ideen sind Potenzen; diese *ιδέαι* und *εἶδη* (*Ideai* und *Eídē*) sind nicht nur Formen, sondern auch Former der Dinge. Und das werden wir auch mit Platon immer glauben müssen, dass nicht in den ohnmächtigen Farbenerscheinungen und Druckempfindungen, sondern außerhalb dieser die wahren Principien des Formens und Wirkens sind. Darum ist es auch nicht ganz bildlich zu nehmen, wenn Platon seine Ideen Götter nennt; und es ist als seine wahre Meinung zu nehmen, nicht nur als mythologisierende Einkleidung, wenn er ihnen Leben, das eigentlich seiende Leben zuschreibt.

Es ist nicht zu verwundern, wenn er meint, dass auch innerhalb der Ideen, der Formprincipien auch noch allgemeine Formprincipien walten. Die Idee des Guten ist ihm die höchste Idee; folglich kann es nach ihm auch keinen anderen Gott mehr geben, denn dieser müsste ja erst — subordiniert — an der Idee des Guten participieren. Eine geläutere Vorstellung über das Höchste haben erst spätere Zeiten (Plotin) gegeben.

Die ganze Weltbildung, die Wirksamkeit des Guten, und die Wirksamkeit der Weltseele auf die stereometrisch — ähnlich wie durch den Pythagoreer Philolaos — bestimmten materiellen Elemente konnte, nach ihm, nicht anders als mit Rücksicht auf die Ideen gedacht werden. Folgeschwer wie seine ganze Lehre wurde endlich seine Annahme einer theilweise oder ganz dem Körper unähnlichen, unsterblichen Seele.

Göttlich ist Platon wohl zu nennen und in religiösen, aus Offenbarung hervorgewachsenen Lehren klingen seine Ideen nach. Mit ihm hat der zweite Abschnitt, in dem gewaltiges metaphysisches Denken an den Problemen des Beharrens und der Veränderung arbeitete, seinen Höhepunkt und sein Ende erreicht.

VII.

Schon Antisthenes und Aristipp sind der Metaphysik entfremdet. Antisthenes hielt die Ideenlehre Platons für einen leeren Einfall. Er meint vielmehr — und hier sieht man, was Platon von dem »definierenden« Socrates lernen konnte und was seine Genie aus eigenem hinzugegeben hat — das Wesen einer Sache ist bloß durch ihre Definition gegeben. Das ist selbst eine leere, formalistische Erledigung einer doch auf die Daseinskraft gerichteten Frage. Aber konnte denn anderseits die Platonische Lösung genügen? Gewiss nicht. Nur wir, welche wir in Platons Speculation mehr das negative Eingeständnis, dass der Grund des Seins außerhalb der Phänomene liegt, gutheißen können, werden seine metaphysischen Tiefbohrungen mit Achtung verfolgen. Aber die Zeitgenossen, welchen seine positiven Angaben so wunderlich erscheinen mussten, erblickten in ihnen vielmehr eine Weisung, alle Gebilde subjectiver Erfindung auf ihre Entstehung und Berechtigung hin zu prüfen. Aristipp betont, dass nur sinnliche Empfindungen unsere Erkenntnisse ausmachen — eine sensualistische Reaction gegen Platon. In Aristipp's Schule

wurde der so wichtige erkenntnistheoretische Satz ausgesprochen: was wir von den Dingen wissen, ist nur unsere Affection, die Erregung, die von den unbekannten Dingen verursacht wird. Das hätte Democrit noch nicht gesagt. Schon regt sich der Skepticismus, der ja freilich von Parmenides angebahnt war, als er die Welt für Sinnestäuschung erklärte, stärker, indem man in Frage stellte, ob diese Affectionen denn bei allen verschiedenen Menschen gleich seien.

So kam man in dem dritten Abschnitte von der Metaphysik auf Psychologie herunter. Was für armselige Psychologie war das. Man constatierte, dass wir aus sinnlichen Eindrücken Begriffe bilden und Ähnliches. Das wäre auch den Alten nicht neu gewesen. Die rechte, tiefgreifende Analyse der Abstraction lieferten ja zuerst Spinoza und Berkeley — wenn auch noch nicht ganz complet. Vor dem bisherigen Kunterbunt, das man nur als metaphysischen Ideen-Taumel ansehen konnte, suchte man sich ferner durch einen Formalismus zu retten, der doch eigentlich nur Worte verfestigte. Dabei ließ man trotzdem allerlei Arten früherer Conceptionen bestehen, so dass Eklekticismus herrschte. Dankbar aber müssen wir hervorheben, wie sich durch den ganzen Abschnitt erkenntniskritische Speculation, wenn auch in der unfruchtbaren Form des Skepticismus, hindurch zieht.

Ein machtvoller Typus für diesen Zeitcharakter — wenn wir vom Skepticismus absehen — ist Aristoteles von Stagira in Thrakien, 384—322, ein weiter, breiter Geist, einer der Ahnherren der Naturforschung und der registrierenden Gelehrsamkeit, von großem Scharfsinn, von schwacher philosophischer Erfindung, der statt Correctheit schließlich doch nur Formalismus bot. Es gibt ein Denken, das vorher erschienene Gedanken so verarbeitet, dass ihre früheren Finder sich der Umgestaltung freuen würden und ausrufen, das hätten wir eigentlich sagen wollen; und es gibt andere Ausführungen, bei denen jene Alten ausrufen würden, das haben wir ja schon gesagt. Ein unorigineller, sammelnder Denkbetrieb heißt Eklekticismus, und zwar verfährt dieser

meist ernüchternd, indem er für die schwungvollen früheren Ideen andere Begriffe einführt, die zwar ebenso wenig exact sind, aber populär weniger anstößig. Wir möchten es uns für eine specielle Arbeit vorbehalten, zu Aristoteles' Positionen alle Parallelstellen, sogar alle Vorbilder seiner Beweisführungen, zusammenzutragen. Der stofflose, von der Welt separierte Geist, der nur denkt und zwar sich selbst denkt, und doch — ohne dass taugliche Mittel angegeben sind — die Welt bewegt, oder der Zweck eines Dinges, welcher auch die Ursache seiner Vollendung ist, oder die Seele als Entelechie, Vollendung des Leibes — Harmonie desselben sagten die Pythagoreer —, oder die Seele mit ihren vom Leibe abtrennbaren Vermögen: sind das nicht lauter Reminiscenzen an dies und das, an Platon's Ideen, an das Allgute etc. und doch genau eben so haltlos wie die ursprünglichen Gestaltungen? Kann es etwas Leerer und Formalistischeres geben, als seinen Gedanken, die Bewegung sei der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit? Er bildet sich ein, dass die Früheren an Unordnung krankten und glaubt alles zusammenzustellen und inventarisieren und kategorisieren zu müssen, was man gesagt hat und sagen kann; selbst ist er dadurch nicht einem einzigen Fehler entgangen.

Höchst interessant ist es, wie sich ihm die Constitutionsfragen des Platon in's Formalistische hinüberzuspielen beginnen. Noch schwankt er zwischen Aufstellung von Realprincipien und terminologischen Abstractionen, welches Schwanken sich ja schon in der Meinung zeigt, dass der Zweck, die Vollendung der Dinge, auch ihre Ursache sei. So meint er auch, ohne dem Allgemeinen, Wesenhaften sachliche Realität abzusprechen, dass nur Einzeldinge wahrhaft existierend seien, das Allgemeine aber in ihnen sei; universalia in rebus. Nun haben wir ja schon früher hervorgehoben, dass das Wesen eines Dinges, welches wir durch den allgemeinen Begriff bezeichnen (z. B. Mensch), sein stabil organisierendes Princip nicht in den flüssigen, flüchtigen Erscheinungen selbst haben kann, und ferner,

dass es sich bei dieser Frage nicht nur um eine allen immer bekannt gewesene Abstraction rein aus den Dingen heraus handelt, dass vielmehr das Wesentliche, Allgemeine, was wir in einen Begriff fassen, durch unser eigenes idealisierendes Operieren auf Grund der Dinge geboten wird. All' das, was den Platon mit Recht intriguierte, fühlt Aristoteles nicht; sondern er gibt fast nichts mehr als ein sprachliches Schema. So wenig realistisch aber diese seine Formel über das Allgemeine ist, so terminologisch sie sich schon anlässt, so ist sie selbst in dieser Beschränktheit doch auch nicht einwurfsfrei.

Abälard zwang später den Wilhelm von Champeaux, der die Formel des Aristoteles aussprach, sie zu verändern: nein, das Allgemeine, als Allgemeines (z. B. das Kreisförmige) ist nicht in den Dingen, sondern nur das Allgemeine in individueller Modification (z. B. unter einem bestimmten Radius). Das ganze Mittelalter, in welchem neue Völker ihre geistige Entwicklung durchzumachen hatten, beschäftigte sich mit solchen Formulierungen, zu denen es die Anregung von Aristoteles empfangen hatte, und alle Formulierungen sind ungenügend und nie kann man eine genügende finden, weil erstens alle Termini, zumal die Partikeln, wie »in« »als«, in ihrem Gebrauche nicht einleuchtend eindeutig sind und zweitens, weil man überhaupt keinem reellen einheitlichen Bestande durch terminologische Zerfällung gerecht werden kann.

Aristoteles ist der Constatierer; er betreibt das, was nun thatsächlich eine vorbereitende Function der Forschung ist, nämlich, Dinge die man leicht weiß, die wenig interessieren und die doch zufällig einmal Bedeutung gewinnen können, zu constatieren. So registriert er z. B. neben allerhand psychologischen Beobachtungen das allen bekannte Phänomen der Ideenassociationen. Dieses bemerkt und bemerkte gewiss jeder gelegentlich; Aristoteles gab ihm durchaus nicht jene Tragweite, welche es, in Verbindung gebracht mit physiologischen Vorgängen, erhalten kann.

Man darf überzeugt sein, dass viele Männer derartige Beobachtungen machten, ohne sie niederzuschreiben. Aristoteles' descriptiver Geist machte aber vielleicht seinen schönsten Fund, als er, allerdings auch geführt von Platon, der die »Zeit« erst mit dem Weltprocess sein lässt, bemerkte, »Raum« ist nichts anderes als die Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen Körper, also eine bloße, nicht substantielle Beziehung. Er machte allerdings anderseits auch erkenntnistheoretische Fehler bezüglich der Raumauffassung, indem er glaubte, leerer Ort sei nicht möglich, aber nichtsdestoweniger ist jener Satz ein schönes Zeugnis für Aristoteles' durchdringenden Blick und für die phänomenalistisch-analysierende Richtung seiner Zeit.

Und nun musste es — in jener der Naturforschung zugewendeten Zeit — weiter gehen auf der Bahn des Sensualismus, Materialismus und eines launischen und doch conceptionslosen Skepticismus.

Zeno aus Kition auf Cypern, 336—264, oder 342—270, und Epikurus aus Attika, 341—270, gründeten circa 310 und 308 ihre Schulen in Athen. Man betreibt in der von dem ersteren gestifteten stoischen und in der epikureischen Schule Logik und eine Psychologie, die wohl keinem Alten durch Entdeckungen imponiert hätte. Man constatiert, dass in die — materielle — Seele Abdrücke gelangen, dass man Wahrnehmungen und Erinnerungen habe, dass sich von selbst oder durch absichtliche Verallgemeinerung Begriffe bilden, dass es eine Annahme und Zustimmung gebe. Ja wussten denn das die Alten nicht? Räumt denn das deren Probleme aus dem Wege? Oder sind die Analysen — meist von sinnlichen Bildern, wie Handausstrecken, Handschließen u. a. illustriert — psychologisch wertvoll? Von dieser ganzen Thätigkeit bleibt nichts interessant, als dass sie das Bestreben zeigt, sich dem Geiste, wie einer eigenen und quasi neuentdeckten Welt zuzuwenden, trotzdem der geistige Nus fallen gelassen worden war. Vom Wesen der Dinge will man nichts wissen, es gibt außer den con-

creten Individuen nur Begriffe, die durch Abstraction hinterdrein concipiert sind, universalia post res. Man fragt, von all den cursierenden Hypothesen gepeinigt, nach einem Kriterium, woran man die Wahrheit erkenne. Man antwortet, stümperhaft genug, dasselbe sei gegeben durch eine Vorstellung, welche, vom Objecte ausgehend, den Beifall des Subjectes erzwingt. Darüber hätte Aristipp gelächelt. Und dieselben um das Kriterium besorgten Stoiker nehmen — frühere Motive mischend — an, dass das Feuer, welches in seinen gröberen Modificationen die Körper bildet, in seiner feineren Form aber das gestaltende Kraftprincip sei, als Allbewusstsein existiert und in sich die einzelnen vernunftgemäßen Keimformen (λόγοι σπερματικοί) enthalte! Und der den Atomismus acceptierende Epikureismus nimmt in den Räumen zwischen den unendlich vielen Welten feinatomige Götter, will sagen nur höhere Wesen als Menschen, an. Der Automechanismus der Schulen ist eine im Alten begründete Reaction gegen den Aristotelischen, plumpen, separatistischen Theismus, der weder dem weitschauenden Philosophieren, noch liebesbedürftiger Mystik, noch christlicher Dogmatik genügt. Psychologisch erinnert die Zeit an die elementare, nüchterne und doch ganz unzureichende Art des Locke. Am meisten Renommée gewannen die Schulen durch ihre ethischen Reflexionen, die natürlich nichts Neues bieten können. Vorzugsweise Behandlung der Ethik ist immer ein Zeichen dafür, dass eine Zeit in Zielen und Charakter unsicher ist und dass sie an keine Religion und an keine Metaphysik glaubt. Aber für die Entwicklung der Philosophie sind diese Schulen nicht interessant, ebenso wenig als die peripatetische, die physikalisch-naturalistisch geworden war und empfahl, anständig Maß und Mitte zu halten und des eigenen materiellen Wohlstandes nicht zu vergessen.

Schon zur Zeit des Aristoteles lehrte Pyrrhon aus Elis, circa 360—270, dass die wahre Beschaffenheit der Dinge unserer Erkenntnis unzugänglich sei und er betonte beson-

ders bei den Begriffen ästhetischer und ethischer Art ihre Relativität und Unbestimmtheit.

Timon aus Phlius, um 325—235, verspottet das Gerede aller Philosophen, er erkennt klar, dass man für Sinne und Verstand kein Kriterium der Untrüglichkeit gefunden hat. Alle Leistungen der Schulen werden von skeptischer Gesinnung betrachtet. Aenesidemus aus Knossus, im ersten Jahrhunderte v. Chr. bezeichnet in dem Umstande, dass alles nur durch subjectiv aufgestellte Relationen, Beziehungen, aufgefasst werde, welche, wie die »Ursächlichkeit«, nicht reell, sondern nur geistige Conceptionen sind, das Hindernis, etwas über das eigentliche Wesen der Dinge auszumachen. Aber dieser Skepticismus, der dann auch feige zweifelte, ob sein Zweifeln in Ordnung sei, ward auch häufig als Vorbereitung für ethische Vorsicht, für das Erzeugen kühler, unerschütterlicher Stimmung geplant. Erst in der zweiten großen Periode der Philosophie kommt die Zeit, da der Skepticismus der Untergrund wird für den Idealismus, d. i. jene Speculation, welche mit der Ansicht, dass nur Bewusstes, Psychisches gegeben sei, gewaltigen Ernst macht und sie allseitig in ihre Consequenzen zu verfolgen und auszubauen strebt.

Will man es uns verübeln, wenn wir dieser an psychologischen Ansätzen nicht armen, aber auf leichte Dinge beschränkten, zwar empirisch suchenden, aber für die letzten Constitutionsprobleme bornierten Zeit eine kommende Zeit mit etwas Wohlwollen gegenüberstellen, welche zwar mehr phantastisch war, aber doch spürte, dass mit den paar Analysen das letzte Wort in der Philosophie noch nicht gesprochen sei?

VIII.

Materialismus und Sensualismus sind eben besonders armselig, wenn ihnen nicht die reichste Physik, Physiologie und Geistesanalyse zur Seite steht. Es gibt in der ganzen

Philosophie und unter den einzelnen Individuen immer zwei Arten von Anschauungen der Welt: die eine bemächtigt sich, mit den innigsten Gefühlen verbündet, der gewaltigen Totalität der Eindrücke, der sie dann natürlich durch wenige Begriffe kaum correct Herr werden kann, die andere ist seicht, auf Details gerichtet und darin eher richtig. Dem einen ist Musik der undefinierbare Zauber einer Composition, der andere findet, dass die Musik aus Tönen besteht, welche Obertöne haben. Bis einmal allen Schönheiten einer Symphonie und all' dem Wogen unserer Gefühle und Gedanken die Physik und Physiologie nachgekommen sein wird, wird jeder irdische Geist durch die volle Anschauung der Erscheinungen befriedigt sein. So also wollen wir gegen den vierten Abschnitt, die Zeit großer Tendenzen, metaphysischen Sehnsens, nicht ungerrecht sein. So lange nicht alle Versuche, in das Wesen der Dinge und der Vorgänge einzudringen, gemacht sind — heutzutage aber sind sie schon gemacht und wir bescheiden uns mit naturwissenschaftlicher Beschreibung der Successionen — konnte sich der Geist nicht mit logischer und klein-kritischer Schematisierung begnügen. Schon durch die ethischen Versuche wird der Geist zu tieferen Anschauungen über sich und für sich gedrängt. Auch ohne das damalige politische Elend, ohne die jüdische Theologie, welche den vom platonisierenden Stoicismus nahe gelegten, die ideal-realen Keimformen in sich bergenden Logos ihrem überweltlichen Gotte hinzufügte, auch ohne Erwartung von Offenbarungen wäre man zur Metaphysik zurückgekehrt. Und wenn diese Rückkehr anfangs auch eine stürmische war, so hat es später doch nicht an Mäßigung und Kritik gefehlt und in Plotin strahlen alle Errungenschaften der Methaphysik, Erkenntnistheorie und Psychologie zusammen und aus ihm erklingt, wie als Scheidegruß der ersten Periode, noch mit jugendlich schwärmerischen Worten die Verheißung des letzten Versuches der Philosophie vor ihrem Ende, die Verheißung des Idealismus, deren

Erfüllung die zweite Periode von Descartes ab erst unternimmt.

Nigidius Figulus, in der ersten Hälfte des ersten Jh. v. Chr. in Alexandrien, soll den Pythagoreismus erneuert haben; Sotion von Alexandria, in dem ersten Jh. n. Chr., Schüler des Q. Sextius, empfiehlt noch die ethisch-socialen Elemente des Pythagoreismus: Enthaltung von Thierspeisen, tägliche Selbstprüfung, den Seelenwandelungsglauben; doch ohne theoretische Speculation kann es nicht abgegangen sein. Nikomachus aus Gerasa in Arabien, um 140 oder 150 n. Chr., lässt im Geiste des Weltbildners vor der Weltbildung die Zahlen präexistieren, welchem Urbilde gemäß alle Dinge geordnet sind. Plutarch aus Chäronea, gestorben 125 n. Chr., übermäßig in ethische Bewertung der Principien getaucht, nimmt Gott als Urheber des Guten und die Materie als Urheberin des Bösen an; die Welt ist ein Ausfluss von Gott, aber im Zusammenhange mit ihm; es ist wieder ein erhabener Gott da, nicht nur immanente Ordnung, aber der Gott wird nicht als in seinem Wesen bekannt angegeben, er ist nicht ein Arbeitendes, Denkendes, er bleibt in seiner Höhe unbestimmt. Bei ihm und bei Apuleius von Madaura, um 126 oder 132 n. Chr. geboren, spielen die »Ideen« eine große Rolle und ein der Materie entgegengesetztes, geistiges Princip im Menschen wird hochgehalten, dessen Functionen zu macht- und wertvoll erschienen, als dass man glauben konnte, durch die Beschreibung des Abstrahierens seien sie genügend gewürdigt.

Aber auch an den erkenntniskritischen Verwarnungen fehlt es nicht, z. B. durch Galenus in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. oder durch Sextus Empiricus, um 200 n. Chr. Und diese machte man sich auch bei Beschränkungen in den Bestimmungen über das Absolute zunutze.

Dem Plotin, 204—269, ist das Höchste ein einheitliches Urwesen, das $\epsilon\nu$ (Hen), das Eine, das er allerdings

mit dem Guten identifiziert, an dem aber Jamblichus, gestorben 330, die Verbesserung anbringt, es stehe auch über der Kategorie des Guten und sei unaussprechlich. Dieses $\xi\nu$, dieses Eine des Plotin, ist nicht Nus, ist nicht bloß ein Denkendes und ist nicht durch zeitliche Entwicklung unvollkommen. Sonst aber bringt Plotin die Idee der »Entwicklung« zur höchsten Blüte. Das Eine läßt den Nus, das Geistige aus sich hervorgehen. Das ist abenteuerlich. Ja, aber was sagt denn H. Spencer Besseres, wenn er sagt, die Urkraft offenbart sich, — ohne anzugeben, woher dasjenige kommen soll, dem es sich offenbart, noch wie es aus sich heraus tretend sich offenbart? In jenem Nus sind die Potenzen, die das wahrhafte Sein bilden, immanent — die Ideen. Von ihnen aus gehen die Kräfte, welche die an sich gestaltlose, qualitätslose Materie formen. Wenn nun die Ideen dasjenige sind, was allem Leben und Wesen verleiht, so muss auch die Seele, dieses lebenskräftige und begriffskräftige Princip, den Ideen congenial, wesensgleich sein. Hier sehen wir also wahre Metaphysik, die erkennt, dass die Erscheinungen selbst das Kraftvolle nicht sind und sehen den Versuch, über die dahinterliegenden Kräfte sich Vorstellungen im idealistischen Sinne zu machen, d. h. im Anschlusse an das Seelische, an das Gemüth, das man, wie auch Kant noch meint, in uns wirken, ja Gesetze geben sieht. Vielversprechend kritisch waren die Ansichten Plotins über unsere Kategorien, wie »Bestand«, »Veränderung«, u. a. Er bekämpft den Formalismus des Aristoteles. Er sagt, es gebe für die ideale Welt Kategorien; für die sinnliche gelten diese aber nicht in gleichem, sondern nur in einem analogen Sinne. Das kann wieder nur das besagen, was Kant aussprach, dass nämlich in den bloßen sinnlichen Erscheinungen die Kategorien, mittels derer wir denken und begreifen, wie Substantialität, Ursächlichkeit, nicht drin liegen. So hatte man also von der Kritik des Begriffes »Ursache«, wie sie Aenesidemus oder Sextus Empiricus geboten hatte, gewiss profitiert.

Auch Plotin hat ja auf alte Motive zurückgegriffen, aber er ist geleitet von dem geläuterten, einheitlichen Geiste der erkenntniskritischen Metaphysik, der vorsichtig die Constitutionsprobleme lösen will. Es war ein kritischer Idealismus im Beginnen, doch war ihm keine Frist zur Entwicklung gegönnt; die religiösen Bedürfnisse erstickten die Philosophie. Es kam die Zeit, in welcher das Christenthum um sich griff und auch das Heidenthum den Gemüthern seiner Anhänger reiche Gedanken als Tröster und Helfer zutheil werden lassen wollte. Und so überwucherte in der Philosophie des Jamblichus und Proklus, 411–485, neben der gelehrten Zusammenstellung alles Dagewesenen, die Idee des Herabsteigens des Göttlichen in immer weitere Kreise und in phantastischem Delirium endete die erste Periode der Philosophie.

Wir sahen sie alle Fragen des Seins und Werdens, der Einheit und Mannigfaltigkeit, des Materialismus, der kosmischen Mechanistik, des Theismus und Pantheismus durcharbeiten, ohne dass sie überzeugende Resultate gewann. Sie nahm das Seiende als an sich, in sich Seiendes — also ontologisch. Aber auch der Subjectivismus, d. h. die Erkenntnis, dass alles nur als Wissen gegeben sei, blitzte auf. Diese Periode blieb es noch schuldig, den Subjectivismus zum Idealismus zu gestalten, d. h. zu versuchen, wie sich die Welt verstehen lasse, wenn man sie nur cognitiv als geistiges Datum, das Seiende als Wissendes betrachte. Diesen Versuch wird die zweite Periode machen und wir werden auch ihn scheitern sehen.

IX.

Wir treten nunmehr in eine neue Periode der Entwicklung des menschlichen Denkens, aber noch nicht in die neue Periode des Philosophierens. Neue Geister speculieren, Geister, die alle christlich gläubig sind, erfüllt mit

einer festen, allen Gedanken zu Grunde liegenden Vorstellung einer Gottheit, bald einer dreipersönlichen Gottheit, und ihren Offenbarungen. Es ist noch nicht Philosophie, denn eine solche darf nicht von Haus aus unwandelbar gezwungen sein, sich in festen Geleisen zu bewegen. Man sieht in großartigen Geistesmonumenten die Entwicklung einer Religion, die Versuche, sich über das Verhältniß der göttlichen Potenzen recte Personen untereinander und zur Welt zu orientieren. Und man sieht dann das Speculieren, in verschiedener Stellungnahme gegen die Dogmen, sich zu einem voraussetzungslosen Philosophieren herausarbeiten. Die richtige Versöhnung zwischen Glauben und Wissen wurde meist übersehen; auch in dieser Beziehung versucht unser Buch eine definitive Feststellung.

Innerhalb dieser Arbeitszeit der specifisch christlichen Vernunft könnte man zwei Abschnitte unterscheiden, ohne deswegen darauf bestehen zu wollen, dass sich der wesentliche Charakter des zweiten Abschnittes nicht auch schon gelegentlich im ersten Abschnitte einstellte: den intrareligiösen dogmatisierenden und den intrareligiösen kritischen Abschnitt seit dem Jahrhundert des Franzosen Abälard (1079 bis 1142).

Die Vernunft sucht zuerst des für das Christenthum grundlegenden Ereignisses Herr zu werden, es zu analysieren, seine Consequenzen zu ziehen. Die Erscheinung von Jesus Christus, die Auferstehung, seine innigste Beziehung zu Gott, die Vorstellung, dass neben dem Höchsten ein Inbegriff von idealen Factoren besteht, die verschiedenen Fühlungen und Zusammenhänge der Gottheit mit der Welt — bilden den unantastbaren Schatz, der der Vernunft anheimgegeben wird, den sie durchwühlt, zu formen sucht, mit dem sie ihre Bedürfnisse bestreitet. Dann aber beginnt die Vernunft als solche ihre Macht zu spüren und fragt sich, ob sie auch aus sich heraus denselben Schatz von Wissen wie durch Erscheinung, Offenbarung und Wirksamkeit der Kirche hätte gewinnen können. Je näher man

dem das Christenthum begründenden Acte war, desto weniger operierte die Vernunft auf eigene Faust. Es war ein Fortschritt der Speculation als solcher, wenn sie die früher gewonnenen Dogmen aus sich selbst heraus — wenn auch auf gebundener Marschroute — beweisen wollte. Es war auch wieder ein Fortschritt, wenn man zur Zeit des Albertus Magnus aus Schwaben (1193 — 1280) erkannte, dass die Vernunft nicht im Stande sei, dies alles zu beweisen. Noch aber war die Vernunft-Speculation nicht so zuversichtlich, vielmehr mit mystischem Geiste erfüllt, als dass sie das, was ihr unzugänglich war, für unmöglich hätte halten sollen. Die verdutzte Vernunft unterschied z. B. zur Zeit des Italieners Petrus Pomponatius (1462 — 1525), welcher zur Partei jener gehörte, die die Sterblichkeit der menschlichen Seele behaupteten, eine zwiefache sich widersprechende Wahrheit, die theologische und die philosophische Wahrheit. Es war wieder ein Act der Vernunft, als die Kirche diesen Irrthum perhorrescierte. Aber es ward dann erst Philosophie im 16. Jahrhunderte, als in den metaphysischen und logischen Werken nichts mehr von Dogmen stand.

Die Entwicklungsmomente für Speculation wie für Kunst mussten nothwendig allgemein gegeben sein, erstens durch die Aufgabe, die neue christliche Idee in sich auszubilden und weiter durch die Berührung der neuen Tendenzen mit alten Culturen und Ideen, welche zuerst im Bewusstsein von ihrer Hinderlichkeit bekämpft, dann aber, um keinen Geistesstoff verloren gehen zu lassen, assimiliert werden. Den Höhepunkt des ersten Abschnittes dieser Periode bildet wohl in Bezug auf Rechtgläubigkeit und vielseitig das griechische Philosophieren aufsaugende Meditation, der heilige Augustinus (354 — 430).

Am mächtigsten ergriff zuerst die überirdische Erscheinung den Geist und hellenistisch gebildete Christen erdichten zu ihr eine Reihe von phantastischen Poesien über Weltentstehung und -erlösung — der Gnosticismus voll mythischem Schwung und Hass gegen das Judenthum. Der Gott der

Juden sei nur ein kleiner Gott, gegen den höchsten frondierend und unbarmherzig. Blühend schön ist der Gnosticismus bei Valentinus (um 140) in Alexandrien, in welchem zügellose Sehnsucht und Erlösung in der Welt der Aeonen, die der Himmelskräfte, und in der Welt der Menschen eine Rolle spielen — ein allegorisches psychisches Welt drama. Es war eine große Weisheit in der Kirche, als sie selbst zu einer Zeit, da die Sympathie für vielgestaltige Göttlichkeit so rege war, ganz nüchtern alle diese Versuche von Schwarmgeistern verwarf. Es wurde weiter gekämpft für und gegen Judenthum und Heidenthum, für und gegen Tradition, äußere Gesetzmäßigkeit, eine auf Menschlichkeit basierte Ethik, für und gegen Askese. Die stoisch-platonische samenartige Verbreitung des Logos wurde ausgebeutet, selbst der Materialismus blieb nicht ohne verführerische Kraft; die griechischen Philosophen galten wenig mehr, aber ihre Philosopheme wurden alle endlich recipiert. Die Philosophen können über Gott nichts erkennen, wie könne man aus seiner Winzigkeit heraus Gott erkennen, das Christenthum hat die Wunder zur Beglaubigung, welche den Lehren der Philosophen überhaupt fehlt; die Seele ist nicht an sich, sondern nur durch Gottes Barmherzigkeit unsterblich; die Tugend ist die Bedingung des ewigen Lebens. Und dann nahm man wieder die Aufstellung der Tugenden von den Griechen. Augustinus hat das Problem der Kyrenaiker, dass nur die Affectionen in unserem Bewusstsein gewiss sind und die Probleme der Skeptiker und psychologische Theoreme des Aristoteles. Er weiß mit Jamblichus, dass wir nicht unsere Kategorien positiv auf Gott anwenden dürfen, dass Zeit und Raum existieren erst nachdem die Dinge geschaffen waren; er bekämpft die Lehre, dass die Seele nur in einem Stücke überkörperlich und unsterblich sei; er nützt die alte Erkenntnis aus, dass Gegensätze sich in der Welt durcheinanderbewegen; die alte Frage der Stoiker und Epikureer über die Willensfreiheit, schon von anderen Christen umstritten, wird durch ihn von gewaltigster

dogmatischer Bedeutung. Neuplatonische Anschauungen, logische Fragen sickern in die Literatur der Christen ein — ohne dass der Historiker nöthig hätte hiebei Caesuren zu machen. Johannes Scotus oder Erigena, im 9. Jahrhundert in Frankreich, ist mit seiner Entfaltung aus Gott und Zurückführung in Gott pantheistisch angehaucht und lebhaft interessiert für Constitutionsfragen; es wird nach ihm zuerst das Allgemeinste geschaffen, dann die niedrigeren Gattungen und zuletzt die Individuen. Durch Vermittlung der Araber und Juden wird immer mehr an Wissen und Problemen den christlichen Völkern zugeführt, deren geistige Heranbildung in diesen ihren Lehrjahren nichts zu wünschen übrig ließ. Die Sterblichkeit der menschlichen Seele, ihre Angehörigkeit zu einem universellen geistigen Principe, der Materialismus rücken wieder in die Reihe der Fragen ein; hauptsächlich aber kömmt man, vom 9. Jahrhundert ab, auf die Constitution der Dinge zu reden und darin liegt die kräftigste Bethätigung des metaphysischen Geistes, der aber übrigens auch in dieser Beziehung von Glaubenslehren gebunden war. Das alte Problem, ob die universalia, wie z. B. Bewegung, Organismus, Mensch, die das Wesen der Dinge bildenden Allgemeinheiten, auf die wir in Begriffen hinweisen, außerhalb der Dinge seien, vor ihnen, ante res, oder in rebus, in ihnen, oder ob sie nur als bloße psychische Abstractionen nach ihnen, post res, existieren, wurde allseitigst durchgearbeitet. Wenn auch Wilhelm von Occam, gest. 1347, als Nominalist von allen früheren Formeln, welche Realprincipien aufstellten, unbefriedigt sein durfte, indem er darin nur Hypostasierung, Vergegenständlichung von Abstractionen sieht, so hatten die Albertus Magnus, Thomas von Aquino, gest. 1274, Johannes Duns Scotus, gest. 1308, und andere Ante- und In-Realisten doch die tiefere Empfindung von den Schwierigkeiten der Sache. Hätten sie gesagt, die Principien der Form und der Bewegung und Individuation, Einzelexistenz seien in den erscheinenden Dingen nicht gegeben und im Wahrhaften verborgen, so hätten sie das

Richtige getroffen. Sowie die Vernunft den vermeintlichen Realitäten gegenüber die universalia als ihre höchsteigene Conception bezeichnete, so wurde sie auch dem Glauben gegenüber immer mehr auf ihre Rechte eifersüchtig.

Anselmus von Canterbury, 1033—1109, sieht zwar die Glaubensausprüche als das Unantastbare, der Vernunft vorgängig Gebietende an, fordert aber, dass mit ihnen die wissenschaftliche Einsicht parallel gehe und glaubt auch, dass sie das zu ihrem Glücke werde thun können. Er hat Gottes Dasein bewiesen und selbst die Menschwerdung Gottes, das Erlösungswerk als Postulat der Vernunft bezeichnet. Abälard ist aber schon der Ansicht, dass die vernünftige Einsicht erst den Glauben begründen müsse. Mit einer solchen Ansicht ist die Vernunft eigentlich schon revolutionär geworden; sie erscheint aber noch vergleichsweise conservativ gegen die nachfolgende Gesinnung, durch welche immer mehr Daten des Glaubens aus der Competenz des Vernunftbeweises ausgeschieden werden — so die Trinität, Incarnation, Auferstehung. Thomas von Aquino kennt, eigentlich wie Kant, die Antinomien der Vernunft bezüglich der Weltentstehung: dass die Welt nämlich, wie es der Glaube will, einen Anfang habe, scheint ihm durch Vernunft nicht beweisbar, und dass sie keinen Anfang habe, will er durch die Vernunft auch nicht beweisen. Die gläubigen Häupter der Scholastik müssen Verwandtschaft mit den damaligen Mystikern zeigen. Wie nun die oben skizzierten Wendungen und Windungen des freien Speculationsbedürfnisses durch culturelle, politische, sociale Momente an Energie zunahmen im 15. und 16. Jahrhundert, das beschreibt die Universalgeschichte.

Wenn schon alle Culturwenden hoch interessant sind, so gibt es vielleicht nichts Interessanteres als das stürmische Durcheinanderwogen aller möglichen Tendenzen zur Zeit der Renaissance. Hier bekämpfen Männer, die für Platons Schwung und tiefe Bestrebungen begeistert sind, den formalistischen Aristoteles, dort sucht man ihn wieder,

weil man Phantasterei fürchtet, zu Ehren zu bringen. Pantheismus und Naturalismus treten in verschwommener Gestaltung auf. Die Logiker Ludovicus Vives, 1492—1540, Marius Nizolius, 1498—1576, Petrus Ramus, 1515 bis 1572 verlangen Selbständigkeit der Forschung, statt Dialektik mehr Erfindung und Induction, d. h. Aufsteigen von Einzelbeobachtungen zu allgemeineren Wahrheiten. Solche methodologische Forderungen hinken dem Beginne wirklicher, sachlicher Leistungen meist nach und sie können als Regulative bei speciellen wissenschaftlichen Arbeiten keine fruchtbare Verwendung finden. Zudem ist ihnen, wenn sie auch nicht immer laut erhoben wurden, doch nie direct widersprochen worden. Und neu waren sie schon zur Zeit der Epikureer nicht mehr. Da wir hier nur die wirklichen Fortschritte der Philosophie und nicht culturelle Thaten auszeichnen wollen, so wird man es uns nicht verübeln, wenn wir auch des Francis Bacon, 1561—1626, am Ende der Charakterisierung dieser Periode gedenken, in welcher eigentliche Philosophie noch nicht wiedergeboren ward. Er formulierte die moderne Gesinnung, welche die meisten erfüllte und gab Worte den Vorsätzen, welche schon allere wegen durchgeführt wurden, nämlich, sich übernatürlichen Lebenseinrichtungen ab- und wissenschaftlich-praktischen Einrichtungen zuzuwenden. Aber die Philosophie kann ihn nicht als einen ihrer Helden nennen.

Bevor wir nun die freien Bewegungen der Philosophie seit Descartes verfolgen, werfen wir einen Blick auf die Recapitulation des Griechenthums, welche in präciserer, distincterer Weise, als dies im allgemeinen zur Zeit der Renaissance geschah, von einigen Männern vorgenommen wurde.

Man wird nicht erwarten, dass uns hiebei die neuen geistreichen Wendungen in den Details, die Verflechtungen mit specifisch christlichen oder politischen Problemen, die Bereicherungen durch neue naturwissenschaftliche Erfahrungen aufhalten werden.

X.

Alle die alten Strömungen und Ideen ziehen wieder vorüber: die Principien der Begrenztheit und Unbegrenztheit und der allgemeinen Gegensätzlichkeit bei Nicolaus dem Cusaner, 1401—1464; die cosmologischen qualitativen Urprincipien, speciell Wärme und Kälte bei Telesius, 1508—1588; die Belebtheit des Universums bei Patritius, 1529—1597; die Weltseele, die, aus Luft und Wärme bestehend, der Welt eingemischt ist bei Cardanus, 1501—1576; die Allbeseelung, verbunden mit einer das All überragenden Gottheit, bei Campanella, 1568—1639; die allgemeine Göttlichkeit der Welt und Weltlichkeit des Göttlichen bei Giordano Bruno, 1548—1600; der Atomismus bei Gassendi, 1592—1655, bei Daniel Sennert, 1572—1637; ein gewisser leichter Skepticismus, leichte Kritik der Sinne, Hervorheben der Schwäche der Vernunft bei Montaigne, 1533—1592 und bei Pierre Charron, 1541—1603; der Materialismus bei Hobbes, 1588—1679, der von Ralph Cudworth, 1617—1688 mit Vorstellungen von Zweckmäßigkeit und Bildungskräften, welche aus dem Griechenthum genommen sind, bekämpft wird.

Die wirklich neue, zweite Periode der Philosophie beginnt mit Descartes, 1596—1650. Über seine Aufstellungen hätte auch Platon gestaunt und den breit durchgeführten Idealismus, der von Descartes die Anregung zu seiner Ausgestaltung erhielt, hätten zwar die alten Subjectivisten und Psychiker, die Aristipp und Aenesidemus und Plotin, gut verstanden, aber in seinem Streben, die Welt zu construieren, hätte er ihnen als neu imponiert. Die neue Zeit beginnt nicht damit, dass Descartes sagte, er sei einzig der Existenz seines Ich sicher, denn das wurde schon öfters gesagt. Nebenbei bemerkt ist es auch falsch; man ist nicht seiner Ichwesenheit sicher, auch nicht der Thatsache, dass man Empfindungen besitzt, sondern sicher ist nur, dass so etwas wie eine Fläche existiert, oder dass die Unmöglichkeit

existiert, dass zwei Flächen am selben Orte sind; sicher ist es schon nicht mehr, dass Empfindungen an einem Subject existieren — sicher ist nur, dass Vorkommnisse schlechthin existieren. Neu war auch nicht, dass Descartes das Dasein Gottes bewies. Neu war, dass er sagte, es gebe eigentlich nur eine absolute Macht, die wahre Substanz, und — ungenau gesprochen — gebe es noch zwei fundamental verschiedene Substanzen, das Körperliche und das Geistige, und es komme alles darauf an, die Wechselwirkung dieser incomparabeln Factoren zu verstehen. Damit hatte er die Mächte, die schon so oft gegeneinander geplänkelt und vor einander zurückgewichen waren, zum Schlagen gebracht und sie in klarer Ordnung zum letzten, entscheidenden Kampfe gegenübergestellt. Die ganze Welt ward in ihren Grundzügen, in ihrer Allgemeinheit und philosophischen Behandlungsfähigkeit beleuchtet. Dem Descartes musste es ganz plausibel sein, dass so wie die eine, körperliche Substanz in sich eigenthümliche angestammte Kräfte hat, so auch die geistige in sich angestammte Potenzen, angeborene Ideen habe. Indem nun Descartes so herausfordernd Substanzen mit ihren Ausrüstungen und in substantieller Wechselwirkung aufstellte und diese Aufstellung nicht von einem Schillern der Natur des Psychischen, noch von anderen metaphysischen, evolutionistischen und ethischen Fragen — wie es bei den Alten geschah — verdeckt und abgeschwächt war, zwang er alles Denken auf den Punkt: was ist thatsächlich gegeben? — Und nun konnte die Beschäftigung mit seiner Position eine dreifache werden — und wurde es auch. Man konnte, sie perhorrescierend, den Begriff der Substanz für etwas halten, womit die Vernunft nicht viel anfangen könne und sich bewusst von ihm ab den Erscheinungen zuwenden; oder man konnte kritisch nachprüfen, in welcher Art jene drei vorgeblich Existierenden gegeben seien; oder man konnte, die Descartes'schen Ansätze zu Grunde legend, die Möglichkeit des Aufeinanderwirkens der Substanzen erwägen. Diese drei nun zu betrachtenden,

gleichzeitigen Richtungen konnten gelegentlich Entlehnungen von einander vornehmen und ihre Errungenschaften konnten theilweise gegen einander confluieren.

Locke, 1632—1704, inauguriert die Richtung, die von einer Abneigung gegen den Substanzbegriff vorgeschritten ist zu einem Streichen dieses Begriffes, so dass nur mehr in der Luft schwebende Empfindungen (wieso aber doch noch Empfindungen, welche ja Empfindungen an einem Empfindenden sein müssten?) übrig blieben — der Phänomenalismus. Locke arbeitet in populärer Weise ohne Metaphysik. Die Körpersubstanz wird durch die Ausdehnung definiert, ohne dass der Umstand besonders auffiele, dass Ausdehnung eigentlich doch nichts als eine Kategorie des Bewusstseins ist, genau so wie die Farbe. Angeborene Ideen erscheinen zu gewagt, obzwar doch eine Seele angenommen wird. Man kümmert sich um das Entstehen von Abstractionen, macht einige unzureichende psychologische Eintheilungen; es geschieht das, was nach Platon in der epikureischen und stoischen Schule geschah. Aber selbst die abstracten Begriffe nahm man als eigenartige Erscheinungen, bis sie erst Berkeley eingehend analysierte. Bei David Hume, 1711—1776, vollzieht sich die Abkehr von der Substanz. Die Existenz der erscheinenden Körper sei unbeweisbar; die Causalität, die Verursachung von Ereignissen, habe kein Fundament in den Dingen, bei welchen vielmehr nur äußerliche Succession herrsche, die in uns die zufällige Gewohnheit erzeuge, regelmäßige Successionen zu erwarten; wir sind nichts als ein Bündel von Vorstellungen. (Warum doch wieder »Vorstellungen«, welche ja ein Vorstellendes nothwendig voraussetzen?) Dieser weitgehende Skepticismus blieb doch, sowie der des Alterthums, ein Torso; denn obzwar er das äußere Ding nicht mehr gelten ließ und annahm, dass alles nur subjectiv sei, erhob er sich doch nicht zur Vorstellung, dass, falls dem wirklich so sei, dann ja nichts existiere, als das Universalreich von Geistigem und dass es an und für sich nach seiner Allmacht durch-

forscht werden müsse. Der Skepticismus wurde nicht Idealismus; er fand vielmehr seine populäre Zurückweisung.

Die Schotten Thomas Reid, 1710—1796, und Dugald Stewart, 1753—1828, u. a. meinten, es werde so arg nicht sein, wie es Hume darstelle; der gesunde Menschenverstand, intuitive Urtheile sagen uns ja, dass die Empfindungen unseres denkenden Subjectes von Körpern herkommen, oder die wiederholte Wahrnehmung beweise die Existenz der sie verursachenden bleibenden äußeren Objecte. (Als ob die Wiederholung nicht auch, da selbst Träume regelmäßig wiederkehren, durch andere idealistische Factoren — siehe Malebranche, Berkeley, Fichte — garantiert sein könnte.) Aber man fuhr fort, so z. B. Thomas Brown, 1778—1820, die Psychologie der Ideenassociationen und der Eintheilungen psychischer Phänomene zu betreiben. Condillac, 1715 bis 1780, suchte zu zeigen, wie die höheren seelischen Complicationen auf einfache Eindrücke zurückzuführen seien, wobei er aber doch noch mit Actionen des Geistes rechnet und große Schwierigkeiten übersieht. Einen imposanteren, aber auch ungenügenden Versuch, psychische Erscheinungen auf wenige elementare zu reducieren, machte unser Herbart, 1776—1841, der aber sonst weit absteht von Hume, da er positive Substanzen annimmt.*) Im Geiste der feinsinnigen Untersuchungen Herbarts lieferte R. Zimmermann seine Betrachtungen über das Schöne, welche eine bleibende Er rungenschaft allseitiger, tiefdringender Analyse sind.

Im Gefolge jener antimetaphysischen Psychologen ziehen die Philosophen der Gehirn- und Nervenforschung, die Hartley, 1705—1757, Priestley, 1733—1804, die englischen Freidenker, Deisten und Moralisten, die französischen Materialisten, deren Opposition gegen Theologie

*) Hier sei die Erwähnung gestattet, dass in dem Buch »Das Ganze der Philosophie« ausführlich gezeigt wird, wie das gesammte sogenannte psychische Leben nur aus extensiven einfachen Vorkommnissen besteht und dass allen complexen Erscheinungen, wie Urtheil, Aufmerksamkeit, Bestrebungen etc. die typischen Reihen, aus denen sie bestehen, zugewiesen werden. Damit ist erst das ganze psychische Leben, abgesehen von seinen eigentlichen verborgenen Ursachen, für die physiologische Behandlung zurecht gelegt worden.

und Kirche von so eminenter culturhistorischer Bedeutung ist, ohne principiell Neues auf den philosophischen Plan zu bringen.

Die zweite der oben angegebenen Richtungen, die kritische, präsentiert Spinoza, 1632—1677, wenn auch hauptsächlich sein Naturalismus — meist für einen Pantheismus gehalten, aber von Pierre Bayle schon richtig als Atheismus erkannt — es ist, der seinem Namen in der Folgezeit zum Ruhme verhilft. *)

Die von Descartes als Substanz im eminenten Sinne bezeichnete Substanz, die einen außerkörperlichen und außergeistigen Gott abgeben soll, sei ja nirgends gegeben. Ein Absolutes existirt wohl, aber das ist die Welt selbst, die einzige Substanz. Und weiter: Physisches und Psychisches soll gegeben sein! Ja wo? Blicken wir z. B. auf einen Baum. Ist nun der Baum das Physische? Ja wo ist denn dann aber das Psychische, das unsere Vorstellung Baum sein soll? Ist nicht vielmehr das, was dort als physischer Baum für sich bezeichnet wird, gerade auch selbst die Vorstellung Baum? Gewiss! Es ist also nur folgendes die richtige Beschreibung des Gegebenen: es sind die körperlichen Dinge der Welt vorhanden, und es existieren zwei Auffassungen derselben, d. h. es sind zwei Attribute derselben vorhanden, nämlich, die Dinge gelten entweder als »an sich ausgedehnt«, oder sie gelten auf Grund ihres Zusammentreffens mit dem menschlichen Leibe, speciell den Sinnen, als »gewusst«. Die Frage nach der Wechselwirkung ist also eine müssige, denn es ist überhaupt der sachlichen Art nach nur ein Einziges vorhanden.

Weitere Explicationen sind hier unstatthaft. Nur das sei noch gesagt, der Beweis, dass Spinoza der crasseste Positivist war, liegt auch in seiner Ethik. Wäre ihm die Substanz etwas an sich Unbekanntes und wären Ausdehnung nebst Denken nur einige ihrer Manifestationen, dann könnte

*) (Wir versuchten in drei Schriften der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien das Verständnis seiner »Ethik« zu fördern.)

er ja für unser Seelenheil noch irgend eine Hoffnung auf etwas sich Enthüllendes nähren. Aber er sagt, für uns gibt es kein anderes ethisches Ideal, als sich resigniert mit unserer Natur abzufinden, von der nur alle Unklarheit fernzuhalten ist, und sich in den Weltlauf zu ergeben.

In jener metaphysisch-kritischen Richtung liegt das Ende der Metaphysik überhaupt und ihr letzter, harter Satz, der sich aber mit vollkommener Evidenz darthun lässt — dass nämlich, von einer völlig vorurtheilslosen und darum unfehlbaren Auffassung, das Vorhandene, die Vorkommnisse weder als Sein an sich noch als Wissen für jemanden bezeichnet werden dürfen, sondern, dass sich nichts anderes und niemals etwas anderes behaupten lässt, als dass alles, was man Subjecte und Objecte nennt, unkräftige Effecte kraftvoller Urfactoren seien.

Bevor dieses letzte Wort geglaubt werden kann, musste aber der Geist sich davon überzeugen, dass die Welt als rein Geistiges ansehen, verstehen und durchschauen zu wollen, auch ein vergebliches Beginnen sei. Der absolute Idealismus wurde also von der dritten von Descartes auslaufenden Richtung geschaffen und er ist heutzutage schon zerfallen.

Man begann so. Die Substanzen, Körper und Geist, werden nach Descartes als völlig verschieden angenommen; dann ist es nur eine Ausflucht, wenn er sie im Gehirne, in der Zirbeldrüse, sich berühren und aufeinander wirken lässt; nur göttliche Assistenz vielmehr — so meint Geulincx, 1625 bis 1669 — müsse von Fall zu Fall dafür sorgen, dass im Momente eines körperlichen Vorganges, seine Vorstellung, das Bild, die Idee von ihm in der Seele entstünde und hinwiederum im Momente eines seelischen Willensactes eine Bewegung im Körper erfolge. Malebranche, 1638 — 1715, perhorresciert die unaufhörlichen gelegentlichen Eingriffe Gottes und nimmt an, dass Gott einerseits die Körperbewegungen geordnet habe, anderseits die Ideen, Bilder davon natürlich in sich wisse; nun habe er aber

*Cauberg
de la Forge
Cordemoy*

** quod quomodo non scias quomodo facias
* Außersich sein Gott kann nicht helfen
Gott*

in sich auch uns, die Geister, und diese müssten also vermöge dieser ihrer Stellung an den Vorstellungen in Gott, welche den Körperbewegungen zeitlich parallel gehen, participieren —, falls sie sich im geeigneten Zustande der Aufmerksamkeit etc. befänden. Daraufhin erklärte nun Berkeley, 1685—1753, die Annahme der Körperwelt überhaupt für überflüssig; Gott bewirke einfach in den Geistern, mit aller nöthigen Gleichförmigkeit, Wiederholung und Regelmäßigkeit jene Vorstellungen von Körpern, die man Außenwelt nennt. Von dem deutschen Idealismus Fichte's unterscheidet sich diese Lehre nur durch die Annahme eines in sich beharrenden Geistes, in welchem erst noch andere hinzugekommene Geister, von ihm überragt, existieren.

Leibnitz, 1646—1716, kennt zwar eine dreifache Art des Seienden, Gott, Körper und Geister; diese wirken indes nicht aufeinander, sondern sind von Gott in einen Parallelismus, die prästabilierte Harmonie, gesetzt worden; aber jede körperliche Action ist nur analog der vorstellenden, vorstellungstreibenden Kraft unserer seelischen Einheit, unserer Seelenmonade zu denken, die auch mit angestammten Kenntnissen versehen ist.

Und nun sehen wir bei Kant, 1724 bis 1804 — wenn wir Wolf, und die Logiker und die Aufklärer übergehen dürfen, deren Geschäft zwar wichtig und dankbar, aber nicht schwer und nicht neu war — alles verschwinden in einem Meer von declarierter Unwissenheit oder untheoretischer Ahnung, und einzig sichtbar bleibt nur das große Gebiet des Seelischen, des Gemüthes. Von einem ganz unbekannten, also nicht als äußerlich ausgegebenen Dinge her, von einem X her, erfolgt eine Anregung und daraufhin nun erschließen sich alle Schätze des Verstandes und der Vernunft. Da breitet das Gemüth seine in ihm a priori liegenden, d. h. vor jeder Anregung schon in ihm liegenden Anschauungen aus, mittels welcher es ihm beliebt, alles räumlich und zeitlich zu sehen; es öffnet seine Fächer, die Kategorien, die ihm eigenen Kategorien der Substantialität, Kausalität

u. a., mittels welcher es eigenmächtig in die räumlichen und zeitlichen Erscheinungen eine gewisse begriffliche Festigkeit und Ordnung bringt; es gibt sich selbst Gesetze, es macht die Axiome der Geometrie und Algebra, es gibt den Erscheinungen Directiven, wie die, dass das Quantum der Substanz (Materie) in der Natur weder vermehrt noch vermindert werde, dass jede Veränderung ihre Ursache haben müsse, u. a.; und es ertönt aus ihm heraus, als einem Dinge an sich, der kategorische Imperativ, handle so, dass die Maxime deines Willens tauglich sei, als Princip auch einer allgemeinen Gesetzgebung gelten zu können. Und aus Postulaten, aus Forderungen der Vernunft ergibt sich die Überzeugung, die aber allerdings nicht theoretisch evident ist, dass sittliche Freiheit, Unsterblichkeit und auch noch ein Gott außer dem Gemüthe existiert. Kant ergieng sich in der umfassendsten Beschreibung aller Vermögen und Principien und Gesetze der Domäne des Geistes als dem einzig occupierbaren Gebiete.

Und nun sind noch zwei Stufen zur Omnipotenz des Geistigen, zum Idealismus zu erklimmen. Muss denn jene Anregung zum Operieren des Geistigen von einem Fremden erfolgen, kann sie nicht aus dem Geistigen selbst stammen? Und kann das Geistige nicht bloß die theoretische Herrscherkraft, sondern kann es auch die Schöpferkraft besitzen, das ganze All zu creieren? Fichte und Hegel sind noch ausständig. Aber die Ausgestaltungen, die sie bieten werden, werden von Vielen vorbereitet, denn die Wendungen, welche die Philosophie nehmen kann, sind durch logisch mögliche Eventualitäten bedingt.

Von einer wirklichen Körperwelt, von einer körperlichen Natur, wie sie als Ding an sich einst für die Naiven existierte, leitete ja schon Kant die Anregung zu Vorstellungen des Geistes nicht mehr her; er meinte nur, ein unbekanntes Ding an sich erzeuge, afficiere und reize den Geist. Nunmehr beanständen Salomon Maimon, 1754 bis 1800, und Jakob Sigismund Beck, 1761—1842, die

Berechtigung der Annahme, dass ein unbekanntes Ding auf uns wirke, dem man genau genommen nicht einmal Wirkungskraft, weil diese doch eine rein subjective Kategorie sei, beilegen dürfe. Es liegt vielmehr nahe, dass die Affection aus dem Geistigen selbst heraus erfolge.

Was will gegen solche radicale kritische Abkehr von der Außenwelt Jacobi, 1743—1819, mit seinem simplen Glauben an sie ausrichten? Er meint wohl, dass Spinoza's Kritik, die außer dem absoluten All keinen Gott zulässt — nebenbei gesagt, hat er so Spinoza besser verstanden als Herder, der sich mit Spinoza in Übereinstimmung glaubt, wenn er für eine der Welt immanente göttliche Kraft schwärmt — unwiderleglich sei, aber doch vertraut er einer Art Herzensregung, die ihm die Überzeugung von Gott und von den sinnlichen, an sich bestehenden, natürlichen Dingen gebe. Aber die anderen vertrauten darauf nicht. Auch Schleiermacher, 1768—1834, blieb mit seinem Glauben, dass den Subjecten auch wirkliche und wirksame Realitäten gegenüberstehen, ohne Einfluss. Sein Philosophieren ist auch eine Zwitterbildung zwischen ehrlichem Theismus und einer Schwärmerei, die in der Einheit des unendlichen Weltganzen das Höchste, Religionsbegründende erblicken will. Herbart, 1776—1841, dessen Psychologie so einflussreich wurde, war aber mit der Annahme von vielen Realen, außer dem Seelenrealen, nicht glücklich, denn er verlangte, dass sie als Seiende unveränderlich sein sollen, und, um anderseits die Veränderung zu begreifen, meinte er, sie müssen so angesehen werden, als wenn sie sich eventuell gegen eine ihnen drohende Veränderung erhielten, aus welcher Selbsterhaltung dann alles Physikalische und Psychische zu begreifen wäre. Herbart lehrte so eigentlich einen versteckten Idealismus. Aber es war die Zeit des offenen Idealismus.

Karl Leonhard Reinhold, 1758—1823, gab der Hoffnung auf eine großartige Wirksamkeit des Geistigen Ausdruck, indem er sich anschickte, die Erkenntnisvermögen, die Kant noch als verschiedene unterschieden hatte, als

Sprossen einer einheitlichen psychischen Wurzel auszugeben und zu producieren.

Und nun sagte Fichte, 1762—1814, mit unerbittlicher Consequenz: es gibt keine Dinge, welche eine Affection auf das Subject ausüben würden, sondern dasselbe Ich, welches sich die Anschauungsformen und die Denkkategorien erzeugt, erzeugt sich auch den Stoff der Anschauung, also Farbe, Härte etc., was wir Körper oder Natur nennen. Ein schöpferisches Vermögen eines absoluten Ich, seine Thathandlung erzeugt alles Bewusstsein. Und nur wegen sittlicher Aufgaben, um noch ein Streben zuzulassen, zerlegt sich das absolute Ich in einzelne, individuelle. Ein separates, beharrendes Göttliches kommt von jetzt ab nicht mehr vor.

Noch ein Schwanken, ob nicht doch etwas Realität außer dem Geiste sei — bei Schelling, 1775—1854, und endlich die kecke, unüberbietbare Lehre Hegels, 1770 bis 1830, dass die natürlichen Dinge nicht nur für uns, sondern in sich ihren Daseinsgrund in dem Idealen haben, also real ideal sind.

Das Absolute ist bei Schelling kein entschieden Geistiges, sondern ein Indifferentes, das sich in Natur einerseits und in Geist anderseits auseinanderlegt; aber die Natur wird doch von einem Lebensprincip durchwohnt, welches eine Seele, die Weltseele, ist und noch mehr, die Kräfte der unorganischen und organischen Natur sind analog den geistigen Potenzen gedacht.

Aber nach Hegel ist das Absolute eine Vernunft, welche in einem continuierlichen Processe sich zuerst die allgemeinen Formen ihrer Entwicklung überhaupt gibt, dann mit ihrer idealen Substantialität die Dinge der Natur ausmacht und endlich sich zum Bewusstsein und allen geistigen Schöpfungen entwickelt. Das Geistige traute sich Unmögliches zu.

So hat sich der Idealismus ausgelebt — im Wesen unähnlich den realistischen Philosophien der Alten, in

welchen ein Materielles neben dem Logos oder Nus stand, oder in welchen diese von einem anderen Realen abhängig waren.

Nun aber, da die idealistische Sintflut vorüber, ohne dass sie über uns bleibend etwas ausrichten konnte, haben wir, wie als Regenbogen, als Versicherung, dass Ähnliches nie wieder kommen werde: die Naturwissenschaft, und die kritische Demuth und unsere allumfassenden trüben Erfahrungen, die Geschichte der Philosophie.

Was wollen jetzt die kleinen nachjagenden Regenschauer bedeuten? Was will es bedeuten, wenn ein Schopenhauer, 1788—1860, aus den vielen idealistischen Motiven, die sich bei Schelling und Hegel finden, auf gut Glück den »Willen« herausgreift, um mit ihm eine Weltentwicklung zu construieren, die schließlich vom »Intellecte« als eine sehr bedauerliche bezeichnet wird?

XI.

Und nun, was erhofft man noch? Es ist vollbracht! Es ist nicht ein Begriff dieser Welt mehr, mittels des man nicht gesucht hätte, sie metaphysisch zu begreifen. Glaubt man, dass man noch nicht alle ausfindig gemacht hat; da könnte man denn auch glauben, die deutsche Sprache habe z. B. noch ein Vorwort, das man bis jetzt nicht bemerkt habe. Mit Ruhe und Bewegung, mit Ideen und Worten, mit den Dingen und dem Seelischen, mit Mechanismus und mit Gott hat man versucht das Wesen des Daseins zu begreifen, und muss sich schließlich damit bescheiden, dass man nicht einmal feststellen kann, ob es als objective auf sich gestellte Realität oder als Wissen da ist, und muss es als Effect — schlechthin — von unbekannten Factoren hinnehmen. Alle jene Versuche entstanden aber nicht erst spät, sondern sehr bald schon waren sie in der Anlage keimartig vorhanden und erfuhren nur ihre Ausführung, und seitdem die Gebäude des Subjectivismus und Idealismus zu so schwin-

delnder Höhe aufgeführt worden waren, waren auch alle Ausgestaltungen durchgeführt und alle Hilfsquellen erschöpft.

Es kann wohl möglich sein, diese und jene irgendwo bei einem alten Philosophen verborgene Idee noch aufzugreifen und aufzubauschen — aber es wäre doch nie etwas wesentlich Neues geschaffen. Und sollen Auffrischungen und Neuarrangements uns Freude bereiten?

Hofft man auf neue Daten? Aber noch soviel neue empirische Daten fügen den uralten allgemeinen Begriffen des Seelischen, der Bewegung etc. nichts hinzu. Noch so viele neue Gehirnuntersuchungen, noch so schöne astronomische Entdeckungen bringen nichts Neues über die Begriffe der Vorstellung oder der Kraft.

Oder hofft man auf frische Einfälle? Können denn bei Weltproblemen Kniffe und Witze etwas ausrichten? Auch in der Physik z. B. kann man sagen, man wird für die Bewegungen und Veränderungen niemals andere Erklärungsmittel finden als die vorliegenden Bewegungen. Man kann alles durch Ausströmungen erklären wollen, weil sich eine eben gegebene Ausströmung als Hypothese darbietet, oder durch Wellenbewegung, Wirbelbewegung oder durch elektrische Fortleitung, weil diese sich eben als Bewegungen finden. Die Zugrundelegung einer bestimmten gewählten Bewegung mag vielseitigere oder fruchtbarere Resultate ergeben, aber wenn auch die allgemeine Anwendungsfähigkeit einer theoretisch gewählten Bewegung von verschiedenem Werte sein kann, so wird doch kein Physiker glauben, man könne sich jemals einer anderen Bewegungsform zu Erklärungen bedienen, als einer in irgendwelchen Erscheinungen überhaupt gegebenen Bewegungsform.

Und so steht es auch in der Philosophie — man wird nie etwas sehen und ausnützen, was nicht schon gesehen und ausgebeutet wäre.

Oder glaubt man durch x-beliebige Mischung von schon herangezogenen, ungenügenden Erklärungsmomenten

mit neuen Leistungen überraschen zu können? Aber wenn von zwei Schwierigkeiten jede für sich unlösbar ist, so werden sie durch ihre Verquickung doch auch nicht lösbar.

Aber — wird man sagen — hat man denn die großen Männer, die sich als Phänomene erhoben und gewirkt haben, ahnen können und kann man denn ihre Zahl für abgeschlossen erklären? Ja! Die philosophischen Leistungen dieser Männer hat man wohl ahnen können und auch vor Spinoza und Hume und Kant waren so viele Geister, die aus jenen nur sich selbst hätten heraus gehört. Was die Leistungen solcher Männer scheinbar so eigenartig macht, ist nur ihr Zusammentreffen mit einer ihren Gedanken verwandten allgemeinen, großen Culturbewegung, mit Kämpfen gegen die Kirche oder politische Positionen. Diese gaben den Philosophen nie dagewesene Bedeutung und Macht — aber sie gaben ihnen nicht philosophische absolute Originalität. Das möchte man auch nicht verschwören, dass Zeiten allgemeiner geistiger Stürme kommen können, in denen alte Philosophien wieder Sympathien gewinnen und als Kampfesmittel dienen mögen.

Eine Schulung für abstraktes Denken mag die Geschichte der Philosophie ja bleiben. Auch eine thatsächliche zusammenfassende Beurtheilung aller ihrer heroischen Versuche, eine positive Entscheidung, wie es um alle ihre Fragen stehe, ist nothwendig. Denn die Mill und Comte haben, neben ungenügenden metaphysischen Formeln und ungenügender Psychologie, sich der Schwierigkeiten mehr entledigt, als sie erledigt. Wenn Lotze, 1817—1881, glaubte, die Wechselwirkung der Einzelwesen nur so verstehen zu können, dass er sie als inhärente Theile einer Substanz in dieselbe einbettete, so würden vielleicht alte Pantheisten dazu ausrufen, das ist ja unser belebter Allorganismus und Parmenides oder Melissos würden sagen, man könne auch auf diese Weise die Wechselwirkung nicht verstehen, denn Theile, auch wenn sie noch so nahe beisammen sind, sind immer fremd, auseinander. Spencer's haben wir auch

schon gedacht. So anregend seine Entwicklungsideen sind, so ungenügend ist seine philosophische und psychologische Kritik. Auch Fechner's Psychologie, die Lehre, dass die Empfindungsgrößen vergleichbar, algebraisch zu bestimmen sind, ist unhaltbar; Empfindungen sind überhaupt nicht Vielfache von einander.

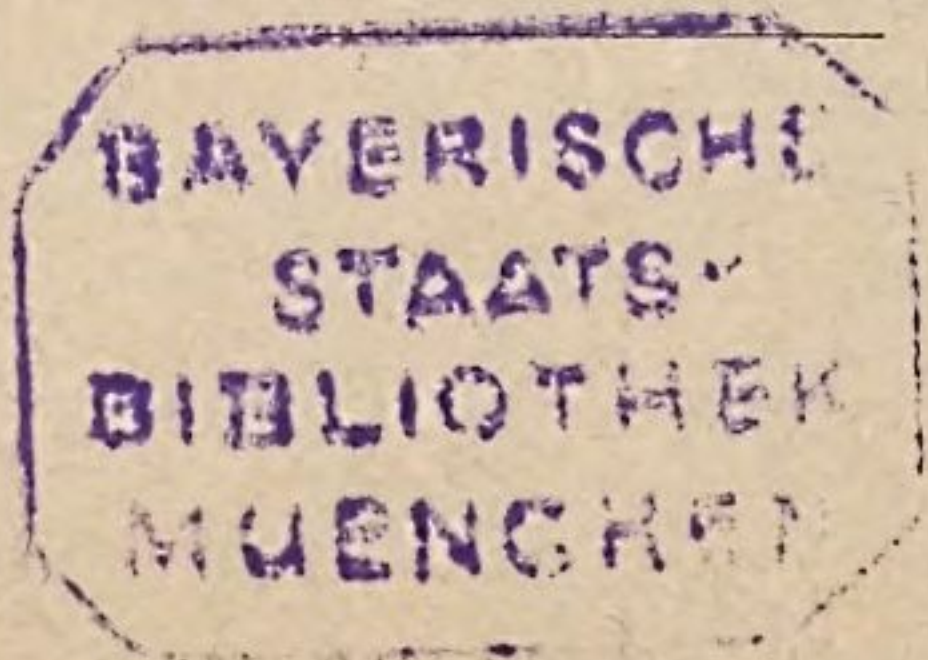
Über die Quasi-Ursachen der psychischen Erscheinungen auf den Gebieten der Sinne, des Fühlens und Denkens, wird die Physiologie, in ihrer Reinheit und Gesamtheit, Aufschluss zu geben suchen. Sie wird einerseits die letzten psychologischen Analysen zu berücksichtigen haben, anderseits die psychischen Erscheinungen nur als Index für eine physikalische Veränderung betrachten, sowie beispielsweise eine bestimmte Tonhöhe die Erreichung einer bestimmten Luftschwingungszahl markiert.

Was aber die Ethik anlangt, so möge denen, welchen Gott nicht hilft, die Volkswirtschaft und eine Staatspädagogik helfen.

In der Philosophie aber ist nichts mehr zu hoffen und die kritische Summe des Haltbaren muss gezogen sein; spielende, flüchtige Excurse der Einzelnen, um immer wieder einem Trugbilde der Philosophie eine Reverenz zu machen, sind für nichts zu achten; man muss zu Ende denken und den zwingenden, letzten Urtheilen über die philosophischen Fragen sei allgemeine, stabile Anerkennung beschieden.

Sowie man fälschlich in der Philosophie auf Ungeahntes, Neues hofft, so geht es irrthümlich auch bei der Religion. Es wird darin nichts Neues geben. Vielleicht kann sie verschwinden, vielleicht kann sie zu neuen Völkern kommen, vielleicht kann ein Volk glauben, eine neuerliche Offenbarung Gottes zu erleben, aber ihr Wesen wird sich immer gleich bleiben: Hineinragen des Überirdischen in's Irdische, Trost und Liebe.

Und so hat auch die Philosophie nicht immer Frisches zu erwarten; sie hat sich ausgesprochen und sie ist nicht das immerfort Zerfließende und anders sich Gestaltende, sondern sie ist eine letzte, unerschütterliche, kärgliche Antwort auf blühende, überschwängliche Fragen.



Philosophische Werke

aus dem Verlage von

Wilhelm Braumüller, k. u. k. Hof- u. Universitätsbuchhändler in Wien und Leipzig.

Lichtenfels, Dr. Johann Ritter von, weil. k. k. Regierungsrath, Professor der Philosophie an der k. k. Universität in Wien. **Lehrbuch zur Einführung in die Philosophie.** Allgemeine Einleitung. — Psychologie. — Logik. — Fünfte Auflage. gr. 8. 1863. 2 fl. — 4 M.

Loewe, Dr. J. Heinr., Professor der Philosophie an der k. k. Universität in Prag. **Ueber den Begriff der Logik** und ihre Stellung zu den anderen philosophischen Disciplinen. 8. 1849. 50 kr. — 1 M.

— — **Johann Emanuel Veith.** Eine Biographie. Mit dem Bildnisse Veith's. 8. 1879. 2 fl. 50 kr. — 5 M.

— — **Lehrbuch der Logik.** gr. 8. 1881. 3 fl. — 6 M.

Reichlin-Meldegg, Dr. Carl Alex. Freiherr von, o. ö. Professor der Philosophie an der Ruprecht-Carls-Hochschule in Heidelberg. **System der Logik nebst Einleitung in die Philosophie.** Zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen und zum Selbstunterrichte. gr. 8. 1870. 5 fl. — 10 M.

Reinkens, Dr. Josef Hubert, Bischof, früher Professor an der k. k. Universität in Breslau. **Aristoteles über Kunst**, besonders über Tragödie. Exegetische und kritische Untersuchungen. gr. 8. 1870. 4 fl. — 8 M.

Stricker, Dr. S., o. ö. Professor der allgemeinen und experimentellen Pathologie an der k. k. Universität in Wien. **Studien über das Bewusstsein.** gr. 8. 1879. 1 fl. 20 kr. — 2 M. 40 Pf.

— — **Studien über die Sprachvorstellungen.** Mit 3 Holzschnitten. gr. 8. 1880. 1 fl. 50 kr. — 3 M.

Wahle, Dr. Richard, Privatdocent für Philosophie an der k. k. Universität in Wien. **Das Ganze der Philosophie und ihr Ende.** Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspädagogik. Mit 60 Figuren in Holzschnitt. gr. 8. 1894. 6 fl. — 10 M.

Wrzecionko, Dr. R. **Der Grundgedanke der Ethik des Spinoza.** Eine Untersuchung über Inhalt und Methode der Metaphysik überhaupt und der Metaphysik des Spinoza im besonderen. 8. 1894. 80 kr. — 1 M. 40 Pf.

Zimmermann, Dr. Rob., k. k. Hofrath, o. ö. Professor der Philosophie an der k. k. Universität in Wien. **Leibnitz's Monadologie.** Deutsch mit einer Abhandlung über Leibnitz's und Herbart's Theorien des wirklichen Geschehens. 8. 1847. 1 fl. — 2 M.

— — **Das Rechtsprincip bei Leibnitz.** Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsphilosophie. 8. 1852. 50 kr. — 1 M.

— — **Ueber das Tragische und die Tragödie.** Vorlesungen, gehalten zu Prag im Frühjahr 1855. 8. 1856. 2 fl. 50 kr. — 5 M.

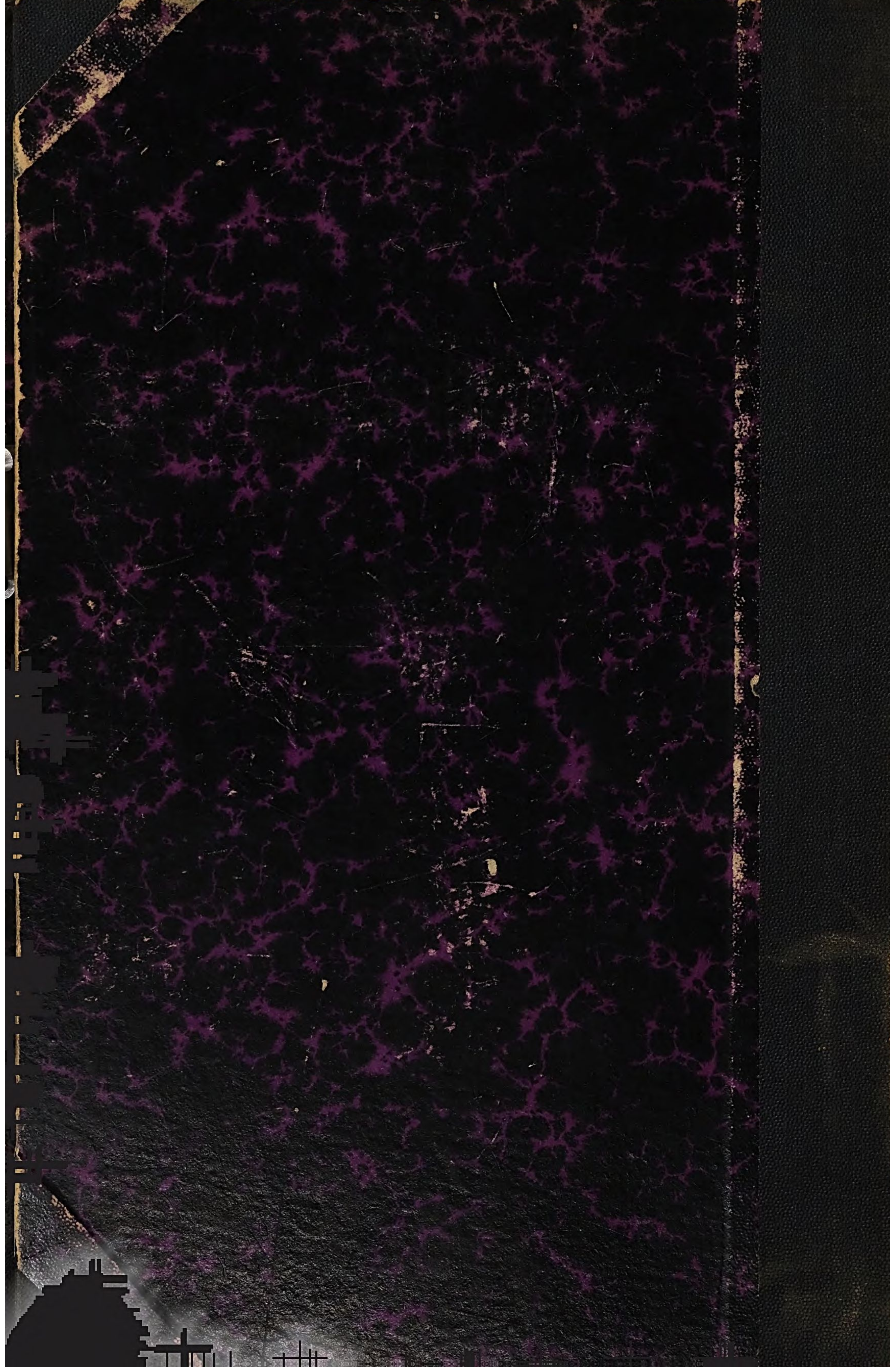
— — **Aesthetik.** 2 Theile. gr. 8. 1858. 1865. 11 fl. 50 kr. — 23 M.

— — **Philosophie und Erfahrung.** Eine Antrittsrede, gehalten am 15. April 1861. gr. 8. 1861. 30 kr. — 60 Pf.

— — **Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik.** 2 Bände. gr. 8. 1870. 6 fl. — 12 M.

— — **Ungedruckte Briefe von und an Herbart.** Aus dessen Nachlass herausgegeben. Mit Unterstützung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Mit 2 Facsimiles. gr. 8. 1877. 1 fl. 50 kr. — 3 M.

— — **Anthroposophie im Umriss.** Entwurf eines Systems idealer Weltansicht auf realistischer Grundlage. gr. 8. 1882. 3 fl. — 6 M.



Wahle, Richard

Geschichtlicher Überblick über die Entwicklung der Philosophie bis zu
ihrer letzten Phase

Wien & Leipzig 1895

Ph.u. 532 sb

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11879655-4